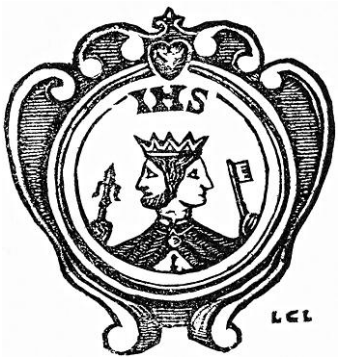
René Guénon

Articles et comptes rendus pour les « *Études Traditionnelles* »



Année 1940

Table des matières

L’ESPRIT EST-IL DANS LE CORPS OU LE CORPS DANS L’ESPRIT ? 3
LE « TROU DE L’AIGUILLE » 6
MENTALITE SCOLAIRE ET PSEUDO-INITIATION 18
LE PASSAGE DES EAUX 22
SACREMENTS ET RITES INITIATIQUES 30
NÂMA-RÛPA 35
LA MALADIE DE L’ANGOISSE 43
LA PIERRE ANGULAIRE 48
LA DIFFUSION DE LA CONNAISSANCE ET L’ESPRIT MODERNE 59
LA PIERRE ANGULAIRE 63
LA SUPERSTITION DE LA « VALEUR » 78
LES SEPT RAYONS ET L’ARC-EN-CIEL 83

Études Traditionnelles — N^o^ 241, p. 5-9, janvier 1940

L'ESPRIT EST-IL DANS LE CORPS OU LE CORPS DANS L'ESPRIT ?[1]

(*Suite*).

A la fin de la première partie de cette étude, nous disions que, dans la transposition du symbolisme spatial, il faut toujours prendre garde que, en passant d'un point de vue à l'autre, l'analogie doit être appliquée en sens inverse. Une des meilleures « illustrations » en est donnée par la représentation des différents cieux, correspondant aux états supérieurs de l'être, par autant de cercles ou de sphères concentriques, telle qu'on la trouve par exemple chez Dante. Dans cette représentation, il semble tout d'abord que les cieux, s'ils sont plus vastes, c'est-à-dire moins limités, à mesure qu'ils sont plus élevés, sont aussi plus « extérieurs » en ce sens qu'ils sont plus éloignés du centre, celui-ci étant alors constitué par le monde terrestre ; c'est là le point de vue de l'individualité humaine, qui est précisément représentée par la terre, et ce point de vue est vrai d'une vérité relative, en tant que cette individualité est réelle dans son ordre et que c'est d'elle qu'il faut nécessairement partir pour s'élever aux états supérieurs. Mais, quand, l'individualité est dépassée, le « renversement » dont nous avons parlé (et qui est réellement un « redressement » de l'être) s'opère, et tout l'ensemble de la représentation symbolique se trouve en quelque sorte retourné : c'est alors le ciel le plus élevé de tous qui est en même temps le plus central, puisque c'est en lui que réside le centre universel lui-même ; et, par contre, le monde terrestre est maintenant situé à la périphérie la plus extérieure. Il faut remarquer en outre que, dans ce « renversement » quant à la situation, le cercle qui correspond au ciel le plus élevé doit cependant rester le plus grand de tous et envelopper tous les autres (comme, suivant la tradition islamique, le « Trône » divin enveloppe tous les mondes) ; il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque, dans la réalité absolue, c'est le centre qui contient tout. L'impossibilité de figurer matériellement ce point de vue, suivant lequel ce qui est le plus grand est en même temps le plus central, n'exprime en somme rien d'autre que les limitations mêmes auxquelles le symbolisme géométrique est inévitablement soumis, du fait qu'il n'est qu'un langage emprunté à la condition spatiale, c'est-à-dire à une des conditions qui sont propres à notre monde corporel, et qui sont par conséquent liées exclusivement à l'autre point de vue, celui de l'individualité humaine.

En ce qui concerne le centre, on voit nettement ici, par le rapport inverse qui existe entre le centre véritable, qui est celui de l'être total ou de l'Univers, suivant que l'on envisage les choses au point de vue « microcosmique » ou « macrocosmique », et le centre de l'individualité ou de son domaine particulier d'existence, on voit, disons-nous, comment, ainsi que nous l'avons déjà exposé en d'autres occasions, ce qui est le premier et le plus grand dans l'ordre de la réalité

[1] Voir *Études Traditionnelles*, juin 1939.

principielle devient d'une certaine façon (sans pourtant en être aucunement altéré ou modifié en soi-même) le dernier et le plus petit dans l'ordre des apparences manifestées[1]. Il s'agit en somme, pour continuer à nous servir du symbolisme spatial, du rapport du point géométrique avec ce qu'on peut appeler analogiquement le point métaphysique : celui-ci est le véritable centre primordial, qui contient en soi toutes les possibilités, et qui est donc ce qu'il y a de plus grand ; il n'est aucunement « situé », car rien ne peut le contenir ou le limiter, et ce sont au contraire toutes choses qui se situent par rapport à lui (il va de soi que ceci encore doit être entendu symboliquement, puisqu'il ne s'agit pas uniquement en cela des seules possibilités spatiales). Quant au point géométrique, qui est situé dans l'espace, il est évidemment, et même au sens littéral, ce qu'il y a de plus petit, puisqu'il est sans dimensions, c'est-à-dire qu'il n'occupe rigoureusement aucune étendue ; mais ce « rien » spatial correspond directement au « tout » métaphysique, et ce sont là, pourrait-on dire, les deux aspects extrêmes de l'indivisibilité, envisagée respectivement dans le principe et dans la manifestation. Pour ce qui est de la considération du « premier » et du « dernier », il suffit, à cet égard, de rappeler ce que nous avons déjà expliqué précédemment, que le point le plus haut a son reflet direct au point le plus bas ; et, à ce symbolisme spatial, on peut ajouter aussi un symbolisme temporel, suivant lequel ce qui est premier dans le domaine principiel, et par conséquent dans le « non-temps », apparaît en dernier dans le développement de la manifestation[2].

Il est facile de faire l'application de tout ceci à ce que nous avons envisagé en premier lieu : c'est en effet l'esprit (*Atmâ*) qui est véritablement le centre universel contenant toutes choses[3] ; mais, en se reflétant dans la manifestation humaine, il apparaît par là même comme « localisé » au centre de l'individualité, et même, plus précisément, au centre de sa modalité corporelle, puisque celle-ci, en tant qu'elle est le terme de la manifestation humaine, en est aussi la modalité « centrale », de sorte que c'est bien son centre qui est proprement, par rapport à l'individualité, le reflet direct et la représentation du centre universel. Ce reflet n'est assurément qu'une apparence, au même titre que la manifestation individuelle elle-même ; mais, tant que l'être est limité par les conditions individuelles, cette apparence est pour lui la réalité, et il ne peut en être autrement, puisqu'elle est exactement du même ordre que sa conscience actuelle. C'est seulement lorsque l'être a dépassé ces limites que l'autre point de vue devient réel pour lui comme il l'est (et l'a toujours été) d'une façon absolue ; son centre est alors dans l'universel, et

[1] Cf. les textes des *Upanishads* que nous avons cités à diverses reprises à ce sujet, ainsi que la parabole évangélique du « grain de sénevé ».

[2] Dans la tradition islamique, le Prophète est à la fois « le premier de la création de Dieu » (*awwal Khalqi'Llah*) quant à sa réalité principielle (*en-nûr el-mohammedî*), et « le sceau (c'est-à-dire le dernier) des envoyés de Dieu » (*Khâtam rusuli'LIah*) quant à sa manifestation terrestre ; il est ainsi « le premier et le dernier » (*el-awwal wa el-akher*) par rapport à la création (*bin-nisbati lil-Khalq*), de même qu'*Allah* est « le Premier et le Dernier » au sens absolu (*mutlaqan*). — Dans la tradition chrétienne également, le Verbe est « l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la fin » de toutes choses.

[3] Nous rappellerons à ce propos que, dans la tradition islamique, la Lumière primordiale (*en-nûr el-mohammedî*, suivant ce qui a été dit dans la note précédente) est aussi l'Esprit (*Er-Rûh*), au sens total et universel de ce mot ; on sait, d'autre part, que la tradition chrétienne identifie la Lumière au Verbe lui-même.

l'individualité (et à plus forte raison le corps) n'est plus qu'une des possibilités qui sont contenues dans ce centre ; et, par le « retournement » qui est ainsi effectué, les rapports véritables de toutes choses se trouvent rétablis, tels qu'ils n'ont jamais cessé d'être pour l'être principiel.

Nous ajouterons que ce « retournement » est en étroit rapport avec ce que le symbolisme Kabbalistique désigne comme le « déplacement des lumières », et aussi avec cette parole que la tradition islamique met dans la bouche des *awliyâ* : « Nos corps sont nos esprits, et nos esprits sont nos corps » (*ajsâmnâ arwâhnâ, wa arwâhnâ ajsâmnâ*), indiquant par là non seulement que tous les éléments de l'être sont complètement unifiés dans l'« Identité Suprême », mais aussi que le « caché » est alors devenu l'« apparent » et inversement. Suivant la tradition islamique également, l'être qui est passé de l'autre côté du *barzakh* est en quelque sorte à l'opposé des êtres ordinaires (et c'est d'ailleurs là encore une stricte application du sens inverse à l'analogie de l'« Homme Universel » et de l'homme individuel) : « S'il marche sur le sable, il n'y laisse aucune trace ; s'il marche sur le rocher, ses pieds y marquent leur empreinte[1]. S'il se tient au soleil, il ne projette pas d'ombre ; dans l'obscurité, une lumière émane de lui[2] ».

René Guénon.

[1] Ceci a un rapport évident avec le symbolisme des « empreintes de pieds » sur les rochers, qui remonte aux époques « préhistoriques » et qui se retrouve à peu près dans toutes les traditions ; sans entrer présentement à ce sujet dans des considérations trop complexes, nous pouvons dire que, d'une façon générale, ces empreintes représentent la « trace » des états supérieurs dans notre monde.

[2] Nous rappellerons encore que l'esprit correspond à la lumière, et le corps à l'ombre ou à la nuit ; c'est donc l'esprit lui-même qui enveloppe alors toutes choses dans son propre rayonnement.

Études Traditionnelles — N° 241, p. 27-30, janvier 1940

LE « TROU DE L'AIGUILLE »

Nous avons déjà parlé précédemment du symbolisme de la « porte étroite » et de quelques-unes de ses représentations traditionnelles ; on sait que l'une de celles-ci est le « trou de l'aiguille », qui est notamment mentionné avec cette signification dans un texte évangélique bien connu[1]. L'expression anglaise *needle's eye*, littéralement « œil de l'aiguille », est particulièrement significative à cet égard, car elle relie plus directement ce symbole à quelques-uns de ses équivalents, comme l'« œil » du dôme dans le symbolisme architectural que nous avons eu l'occasion d'étudier dans d'autres articles : ce sont là des figurations diverses de la « porte solaire », qui elle-même est aussi désignée comme l'« Œil du Monde ». On remarquera aussi que l'aiguille, quand elle est placée verticalement, peut être prise comme une figure de l'« Axe du Monde » ; et alors, l'extrémité perforée étant en haut, il y a une exacte coïncidence entre cette position de l'« œil » de l'aiguille et celle de l'« œil » du dôme.

Ce même symbole a encore d'autres connexions intéressantes que M. Ananda K. Coomaraswamy a signalées récemment[2] : dans un *Jâtaka* où il est question d'une aiguille miraculeuse (qui d'ailleurs est en réalité identique au *vajra*), le trou de l'aiguille est désigné en pâli par le mot *pâsa*[3]. Ce mot est le même que le sanscrit *pâsha*, qui a originairement le sens de « nœud » ou de « boucle » ; ceci paraît tout d'abord indiquer, comme le remarque M. Coomaraswamy, que, à une époque très ancienne, les aiguilles étaient, non pas perforées comme elles l'ont été plus tard, mais simplement recourbées à l'une de leurs extrémités, de façon à former une sorte de boucle dans laquelle on passait le fil ; mais ce qu'il y a de plus important à considérer pour nous, c'est le rapport qui existe entre cette application du mot *pâsha* au trou de l'aiguille et ses autres significations plus habituelles, qui d'ailleurs sont également dérivées de l'idée première de « nœud ».

Le *pâsha*, en effet, est le plus souvent, dans le symbolisme hindou, un « nœud coulant », ou un « lasso » servant à prendre les animaux à la chasse ; sous cette forme, il est un des principaux emblèmes de *Mrityu* ou de *Yama*, et aussi de *Varuna* ; et les « animaux » qu'ils prennent au moyen de ce *pâsha*, ce sont en réalité tous les êtres vivants (*pashu*). De là aussi le sens de « lien » : l'animal, dès qu'il est pris, se trouve lié par le nœud coulant qui se resserre sur lui ; de même, l'être vivant est lié par les conditions limitatives qui le retiennent dans son état particulier d'existence manifestée. Pour sortir de cet état de *pashu*, il faut que l'être s'affranchisse de ces conditions, c'est-à-dire, en termes symboliques, qu'il échappe au *pâsha*, ou qu'il passe à travers le nœud coulant sans que celui-ci se resserre sur

[1] Saint Matthieu, XIX, 24.
[2] *Some Pâli Words*, s. v. *Pâsa*, p. 166-167.
[3] *Jâtaka*, 3, 282 : *pâsê vijjhitwâ*, « percée d'un trou » ou d'un « œil ».

lui ; c'est encore la même chose que de dire que cet être passe par les mâchoires de la Mort sans qu'elles se referment sur lui[1]. La boucle du *pâsha* est donc bien, comme le dit M. Coomaraswamy, un autre aspect de la « porte étroite », exactement comme l'« enfilage de l'aiguille » représente le passage de cette même « porte solaire » dans le symbolisme de la broderie ; nous ajouterons que le fil passant par le trou de l'aiguille a aussi pour équivalent, dans un autre symbolisme, celui du tir à l'arc, la flèche perçant la cible en son centre ; et celui-ci est d'ailleurs désigné proprement comme le « but », terme qui est encore très significatif sous le même rapport, puisque le passage dont il s'agit, et par lequel s'effectue la « sortie du cosmos », est aussi le but que l'être doit atteindre pour être finalement « délivré » des liens de l'existence manifestée.

Cette dernière remarque nous amène à préciser, avec M. Coomaraswamy, que c'est seulement en ce qui concerne la « dernière mort », celle qui précède immédiatement la « délivrance », et après laquelle il n'y a pas de retour à un état conditionné, que l'« enfilage de l'aiguille » représente véritablement le passage par la « porte solaire », puisque, dans tout autre cas, il ne peut pas encore être question d'une « sortie du cosmos ». Cependant, on peut aussi, analogiquement et en un sens relatif, parler de « passer par le trou de l'aiguille[2] », ou d'« échapper au *pâsha* », pour désigner tout passage d'un état à un autre, un tel passage étant toujours une « mort » par rapport à l'état antécédent, en même temps qu'il est une « naissance » par rapport à l'état conséquent, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en maintes occasions.

Il y a encore un autre aspect important du symbolisme du *pâsha* dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici : c'est celui sous lequel il se rapporte plus particulièrement au « nœud vital[3] », et il nous reste à montrer comment ceci encore se rattache strictement au même ordre de considérations. En effet, le « nœud vital » représente le lien qui tient rassemblés entre eux les différents éléments constitutifs de l'individualité ; c'est donc lui qui maintient l'être dans sa condition de *pashu*, puisque, lorsque ce lien se défait ou se brise, la désagrégation de ces éléments s'ensuit, et cette désagrégation est proprement la mort de l'individualité, entraînant le passage de l'être à un autre état. En transposant ceci par rapport à la « délivrance » finale, on peut dire que, quand l'être parvient à passer à travers la boucle du *pâsha* sans qu'elle se resserre et le reprenne de nouveau, c'est comme si cette boucle s'était dénouée pour lui, et cela d'une façon définitive ; ce ne sont là, en somme, que deux manières différentes d'exprimer la même chose. Nous n'insisterons pas davantage ici sur cette question du « nœud vital », qui pourrait nous amener à beaucoup d'autres développements ; nous avons indiqué autrefois comment, dans le symbolisme architectural, il a sa correspondance dans le « point sensible » d'un édifice, celui-ci étant l'image d'un être vivant aussi bien que d'un

[1] Cf. les figurations symboliques de *Shinje*, la forme thibétaine de *Yama*.
[2] Cf. Dante, *Purgatorio*, X, 16.
[3] Ce symbole du « nœud vital », dans les rites du Compagnonnage, est représenté par une cravate nouée d'une façon spéciale ; l'équivalence avec le nœud coulant ou la boucle du *pâsha* est ici évidente.

monde, suivant qu'on l'envisage au point de vue « microcosmique » ou au point de vue « macrocosmique » ; mais, présentement, ce que nous venons d'en dire suffit pour montrer que la « solution » de ce nœud, qui est aussi le « nœud gordien » de la légende grecque, est encore, au fond, un équivalent du passage de l'être à travers la « porte solaire ».

René Guénon.

LES LIVRES

Ananda K. Coomaraswamy — *The Christian and Oriental or True Philosophy of Art*. A lecture given at Boston College, Newton, Massachusetts, in March 1939 (John Stevens, Newport, Rhode Island). Cette brochure reproduit une conférence faite dans une Université catholique par notre éminent collaborateur ; il y insiste sur l'identité de toute conception traditionnelle de l'art, qu'elle soit occidentale, et en particulier chrétienne, ou orientale : il s'agit, en fait, d'une doctrine vraiment « catholique » au sens originel de ce mot, c'est-à-dire universelle. Dans cette vue traditionnelle, il n'y a aucune distinction essentielle entre art et métier ; toute chose bien faite et parfaitement adaptée à son usage est proprement une œuvre d'art ; il ne saurait être question ici de « jeu » ni de plaisir « esthétique », car « les vies contemplative et active seules sont considérées comme humaines, et une vie qui a pour fin le plaisir est subhumaine ». La beauté réside dans l'œuvre d'art elle-même, en tant que celle-ci est parfaite conformément à sa destination ; elle est indépendante de l'appréciation du spectateur, qui peut être ou n'être pas qualifié pour la reconnaître ; c'est là, en effet, affaire de connaissance ou de compréhension, non de sensibilité comme le voudraient les modernes, *et ars sine scientia nihil*. Un besoin est la cause première de la production d'une œuvre d'art ; mais il s'agit à la fois, en cela, de besoins spirituels et physiques, car l'homme, envisagé dans son intégralité, ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu, c'est-à-dire des idées et des principes qui peuvent être exprimés par l'art ; primitivement, il n'y a aucune distinction de sacré et de profane, toutes les choses sont faites à l'imitation de prototypes divins, et « ce qu'elles signifient est encore plus réel que ce qu'elles sont en elles-mêmes ». La contemplation du modèle idéal doit donc nécessairement précéder la réalisation matérielle de l'œuvre d'art ; c'est seulement ainsi que « l'art imite la nature dans son mode d'opération », c'est-à-dire Dieu même dans son mode de création. En se conformant au modèle idéal, l'artiste s'exprime d'ailleurs aussi lui-même, mais *sub specie æternitatis*, et non quant à son individualité contingente ; de là, le caractère anonyme des œuvres d'art dans les civilisations traditionnelles ; et, à un point de vue complémentaire de celui-là, la représentation d'un individu y est plutôt un « type » qu'un portrait physiquement ressemblant, car « l'homme est représenté par sa fonction plutôt que par son apparence ». Quant aux représentations symboliques de la Divinité, même lorsqu'elles sont anthropomorphiques, elles ne doivent aucunement être prises pour des « figurations » ; une connaissance adéquate de la théologie et de la cosmologie est nécessaire pour les comprendre, car elles ne font point appel au sentiment, mais elles sont essentiellement des « supports » de contemplation intellectuelle, et l'art, même le plus élevé, n'est en définitive rien d'autre qu'un moyen subordonné à cette fin.

Sri Ramana Maharshi — *A Catechism of Enquiry* (Sriramanasramam, Tiruvannamalai, South India). Ce petit volume est la traduction d'instructions données par Sri Ramana à un de ses disciples pour le guider dans la recherche du « Soi », recherche qui doit conduire finalement à la réalisation de la véritable nature

de l'être. Le « Soi » étant identique au « Suprême », toute adoration du « Suprême » n'est elle-même, au fond, pas autre chose qu'une forme de la recherche du « Soi » ; celle-ci, quels que soient d'ailleurs les moyens par lesquels elle est poursuivie, constitue l'unique méthode qui permette d'écarter graduellement tous les obstacles et de parvenir à la « Délivrance ». L'essence de ces enseignements peut être résumée en ces mots : « Réalise la parfaite Béatitude par la méditation constante sur le Soi ».

Sri Ramana Maharshi — *A Catechism of Instruction* (Sriramanasramam, Tiruvannamalai, South India). Cet autre livre a été composé en rassemblant les enseignements donnés par Sri Ramana en réponse à des questions posées par ses disciples ; les principaux sujets qui y sont traités sont : les caractères essentiels de l'instruction spirituelle (*upadêsha*) et les marques distinctives du *Guru* ; la méthode de réalisation (*sâdhana*) avec ses divers modes, et notamment le *vichâra-mârga*, c'est-à-dire la recherche du « Soi » dont il est question ci-dessus ; l'« expérience » (*anubhava*), c'est-à-dire la réalisation elle-même à ses différents stades ; enfin, le caractère de l'état de celui qui demeure fermement établi dans la Connaissance (*ârûdha-sthiti*), état immuable qui est celui de complète identité ou d'absorption dans le « Soi ». Nous regrettons un peu l'emploi du mot « catéchisme » dans le titre de ces deux volumes (dont le second seul, d'ailleurs, est rédigé sous la forme « catéchistique » de questions et de réponses), car, en Occident, il évoquera presque inévitablement l'idée d'un enseignement purement exotérique et même tout à fait élémentaire ; il y a ainsi des « associations » dont il faut tenir compte si l'on veut éviter les équivoques, et dont, malheureusement, les Orientaux qui écrivent dans les langues occidentales ne se méfient pas toujours assez.

Shrî Aurobindo — *Les Bases du Yoga. Précédé d'une étude de Nolini Kanta Gupta sur le Yoga de Shrî Aurobindo* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Nous avons déjà parlé de l'édition anglaise de ce livre ; nous n'aurions donc qu'à signaler simplement la publication de cette traduction française, si on n'avait fait précéder celle-ci d'une introduction qui, il faut bien le dire, n'est pas sans appeler certaines réserves. D'abord, quand Shrî Aurobindo lui-même dit « notre Yoga », cela peut s'entendre, en un sens tout à fait légitime, du Yoga qu'il pratique et enseigne ; mais quand d'autres parlent du « Yoga de Shrî Aurobindo », ils le font parfois d'une façon telle qu'ils semblent vouloir par là lui en attribuer la propriété, ou revendiquer pour lui une sorte de « droit d'auteur » sur une forme particulière de Yoga, ce qui est inadmissible, car nous sommes ici dans un domaine où les individualités ne comptent pas ; nous voulons d'ailleurs croire que Shrî Aurobindo lui-même n'y est pour rien, et qu'il ne faut voir là que la manifestation, de la part de certains de ses disciples, d'un zèle quelque peu indiscret et plutôt maladroit. Ce qui est peut-être plus grave au fond, c'est que l'introduction dont il s'agit est fortement affectée de conceptions « évolutionnistes » ; nous citerons seulement deux ou trois phrases caractéristiques à cet égard : « Jusqu'à présent, la mortalité a été le principe dirigeant de la vie sur la terre ; elle sera remplacée par la conscience de l'immortalité. L'évolution s'est réalisée par des luttes et des

souffrances ; désormais, elle sera une floraison spontanée, harmonieuse et heureuse… L'homme est déjà vieux de plus d'un million ou deux d'années ; il est pleinement temps pour lui de se laisser transformer en un être d'ordre supérieur ». Comment de pareilles affirmations peuvent-elles se concilier avec la moindre notion de la doctrine traditionnelle des cycles, et plus particulièrement avec le fait que nous sommes présentement dans la plus sombre période du *Kali-Yuga* ?

Shrî Aurobindo — *La Synthèse des Yogas. Volume I : Le Yoga des Œuvres divines. Première partie* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Cet ouvrage, qui parut en anglais dans la revue *Arya*, de 1914 à 1921, comprend quatre parties : 1° Le Yoga des Œuvres divines ; 2° Le Yoga de la Connaissance ; 3° Le Yoga de la Dévotion ; 4° Le Yoga de la Perfection ; le présent volume contient seulement la traduction des six premiers chapitres, revus et augmentés par l'auteur. Comme le titre et les sous-titres l'indiquent, il s'agit d'une vue d'ensemble dans laquelle les différentes formes du Yoga sont réunies ou combinées pour concourir à la perfection (*siddhi*) du « Yoga intégral », dont elles ne sont en réalité qu'autant de branches ; la première partie est consacrée au *Karma-Yoga*. L'auteur, naturellement, y insiste principalement sur le détachement du fruit des œuvres, suivant la doctrine enseignée dans la *Bhagavad-Gîtâ* ; il présente surtout ce détachement comme « don de soi » et comme « sacrifice », et ce dernier mot est peut-être un peu équivoque, car, dans son sens propre, il implique essentiellement un élément rituel qui n'apparaît pas très clairement ici, malgré l'allusion qui est faite au « sacrifice du *Purusha* », envisagé comme « la divine action commune qui a été projetée dans ce monde à son commencement, comme un symbole de la solidarité de l'univers ». Du reste, d'une façon générale, tout ce qui se rapporte au côté proprement « technique » de la question est quelque peu laissé dans l'ombre ; il se peut que ce soit volontairement, mais cela n'en donne pas moins parfois une certaine impression de « vague » qui risque de déconcerter le lecteur ordinaire, nous voulons dire celui qui n'a pas les données nécessaires pour suppléer à ce qu'il y a là d'incomplet. D'autre part, il faut aussi se méfier de n'être pas induit en erreur par la terminologie adoptée, car certains mots sont pris en un sens fort éloigné de celui qu'ils ont habituellement ; nous pensons notamment, à cet égard, à l'expression d'« être psychique », dont l'auteur semble faire presque un synonyme de *jîvâtmâ* ; un tel emploi du mot « psychique » est non seulement inaccoutumé, mais encore nettement contraire à sa signification originelle, et nous ne voyons vraiment pas comment on pourrait le justifier. Tout cela, assurément, ne diminue en rien l'intérêt des considérations exposées dans ce livre, même s'il ne donne pas une vue complète du sujet, ce qui serait d'ailleurs sans doute impossible ; mais ces remarques montrent qu'il ne doit pas être lu sans quelque précaution.

Shrî Aurobindo — *L'Isha Upanishad* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Ce volume contient le texte sanscrit et la traduction de l'*Isha Upanishad*, suivis d'un commentaire ; il avait paru en partie dans l'édition française de la revue *Arya*, qui eut seulement quelques numéros, en 1914-1915 ; la traduction de l'original anglais, restée alors inachevée, a été terminée par M. Jean

Herbert. L'auteur, au début de son commentaire, fait remarquer que « les Upanishads, étant destinées à illuminer plutôt qu'à instruire, sont composées pour des chercheurs déjà familiarisés, au moins dans l'ensemble, avec les idées des voyants vêdiques et vêdântiques, et possédant même quelque expérience personnelle des réalités auxquelles elles se réfèrent. Leurs auteurs se dispensent donc d'exprimer les transitions de pensée et de développer des notions implicites ou secondaires… Les conclusions seules s'expriment, et le raisonnement sur lequel elles reposent demeure sous-entendu ; les mots le suggèrent, mais ne le communiquent point ouvertement à l'esprit ». Cela est parfaitement exact, et nous pensons d'ailleurs qu'il y a, dans cette façon de procéder, quelque chose qui est inhérent à la nature même de l'enseignement traditionnel dont il s'agit ; Shrî Aurobindo estime cependant qu'« une telle méthode n'est plus applicable pour la pensée moderne » ; mais celle-ci mérite-t-elle qu'on lui fasse des concessions, alors que, en tant qu'elle est spécifiquement moderne, elle se montre trop manifestement incapable de recevoir et de comprendre un enseignement traditionnel quel qu'il soit ? On peut assurément chercher à rendre les idées plus explicites, ce qui est en somme le rôle et la raison d'être de tout commentaire ; mais il est vraiment bien dangereux de vouloir les « systématiser », puisque précisément un des caractères essentiels des idées d'ordre métaphysique est de ne pouvoir se prêter à aucune « systématisation » ; et, au surplus, faut-il supposer un « raisonnement sous-entendu » dans un texte énonçant des vérités dont la source réelle est purement intuitive ? Ces observations portent surtout sur l'« arrangement » du commentaire dont il s'agit : sa division en différents « mouvements de pensée » (expression qui est d'ailleurs bien loin d'être claire) peut paraître assez artificielle, du moins à qui n'est pas exclusivement habitué à l'usage des formes particulières de la « pensée moderne ». Cependant, ces réserves faites, les divers paragraphes du commentaire, pris en eux-mêmes et indépendamment du cadre trop « rationnel » dans lequel on a voulu les insérer, n'en contiennent pas moins un grand nombre de vues fort intéressantes, et qu'on ne saurait lire et méditer sans profit, surtout si l'on possède déjà une certaine connaissance de la doctrine hindoue.

J. Marquès-Rivière — *Rituel de Magie tantrique hindoue : Yantra Chintâmani (Le Joyau des Yantras). Traduit pour la première fois en français et précédé d'une étude sur le Tantrisme* (collection « Asie », librairie Véga, Paris). L'auteur dit avoir « choisi le titre de « Magie tantrique » à défaut d'un nom plus adéquat, bien que ce texte dépasse de beaucoup la conception habituelle que l'on se fait de la science magique en Occident » ; cela est sans doute vrai, mais cependant, en laissant de côté les déformations du sens de ce mot qui ne sont dues qu'à l'incompréhension moderne, c'est bien en effet de magie qu'il s'agit là, c'est-à-dire d'une science traditionnelle très réelle, quoique d'ordre inférieur. Il s'agit donc seulement d'un aspect secondaire du Tantrisme, celui-ci, comme nous l'avons expliqué en une autre occasion, étant avant tout initiatique, et n'étant par conséquent nullement « magique » en son essence même, contrairement à l'idée erronée qu'on s'en fait parfois ; il reste à se demander quel intérêt il convient d'attacher exactement à cet aspect magique, et, pour notre part, nous préférerions

voir l'effort des traducteurs se porter plutôt sur des textes d'un caractère plus proprement doctrinal. Il importe d'ailleurs de remarquer qu'un tel rituel, avec tout ce qu'il comporte, n'a de valeur réelle et d'efficacité que pour quelqu'un qui est effectivement rattaché à la tradition hindoue ; dans ces conditions, sa traduction intégrale ne représente guère qu'une « curiosité », et quelques exemples auraient suffi pour permettre de se rendre compte de la nature des procédés mis en œuvre, ce qui est la seule chose vraiment intéressante en pareil cas. L'introduction, à notre avis, a plus d'importance que le texte même, car elle présente des vues générales sur le Tantrisme, ainsi que sur les *Yantras* ; ces vues sont inspirées en partie des travaux d'Arthur Avalon, et en partie de ce que l'auteur lui-même a pu voir et entendre au cours d'un voyage dans l'Inde ; il est à regretter qu'on y sente aussi parfois une certaine influence des théories « sociologiques » occidentales. Il y a encore, comme dans les précédents ouvrages du même auteur, bien des négligences, dont quelques-unes sont assez singulières : ainsi, Vishwakarman est transformé en *Viskraharman*, ce qui peut être une faute d'impression, et, ce qui n'en est sûrement pas une, *Marishi* est identifié à *Mahârishi*, alors qu'il s'agit évidemment du nom de la déesse « mahâyânique » *Marichi* ! Signalons aussi que *Chintâmani,* traduit beaucoup trop vaguement par « joyau » (ce qui rend seulement *mani*), est, en réalité, l'équivalent hindou de la « pierre philosophale ».

C. Kerneïz — *Le Karma Yoga, ou l'action dans la vie selon la sagesse hindoue* (Éditions Jules Tallandier, Paris). Ce livre est certainement plus « inoffensif » que le *Yoga de l'Occident* du même auteur, dont nous avons eu à parler précédemment ; mais ce n'est pas à dire, en dépit de son titre, qu'il contienne beaucoup plus de « sagesse hindoue » authentique. Nous y trouverons, par contre, toute sorte de choses bien occidentales : idées « réincarnationnistes », considérations « morales » au sens le plus ordinaire de ce mot, essais de rapprochement avec les théories scientifiques modernes, ainsi qu'avec l'inévitable psychanalyse. Pour se rendre compte du degré de compétence de l'auteur en ce qui concerne les doctrines hindoues, il suffit de voir, par exemple, l'interprétation plus que fantaisiste qu'il donne du symbolisme du monosyllabe *Om* (qui pour lui n'est formé que de deux éléments), ou encore l'assimilation qu'il prétend établir entre *Ananda* et la « sexualité » ! Signalons aussi une méprise plutôt amusante : le mot thibétain *Bardo,* littéralement « entre-deux », est la désignation du « monde intermédiaire » autrement dit du domaine psychique ; or il a cru que ce mot s'appliquait à « la personnalité humaine après la mort » ou à l'« entité désincarnée », si bien qu'il parle du « sort d'un *Bardo* », de « communication entre le *Bardo* et son entourage », et ainsi de suite ; il se réfère pourtant à la tradition du *Bardo Thödol* ; comment donc l'a-t-il lue ? Ces quelques exemples nous paraissent bien suffisants, et nous n'insisterons pas davantage ; nous plaignons les malheureux lecteurs qui, n'ayant par ailleurs aucune idée des doctrines orientales, accepteront de confiance la « présentation » qui leur en est faite dans des ouvrages de ce genre !

LES REVUES

— Dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies* (n° de juillet), M. Ananda K. Coomaraswamy étudie la signification de divers termes pâlis qui ont été inexactement interprétés dans des publications récentes ; il fait remarquer qu'on ne peut réellement les comprendre qu'en se référant à leur forme sanscrite et aux idées que celle-ci impliquait dans le milieu même auquel le Bouddhisme s'adressait originellement ; ceci présuppose une connaissance des *Vêdas* et des *Upanishads*, qui, par la suite, a trop souvent fait défaut aux commentateurs bouddhistes eux-mêmes. Les articles consacrés à quelques-uns des termes dont il s'agit constituent une véritable étude de la rhétorique et de la dialectique bouddhiques ; d'autres touchent plus directement à des points de doctrine et de symbolisme, et nous y retrouvons certaines des considérations que l'auteur a exposées ici même ; c'est là aussi que se trouve la note sur le *pâsa*, dont nous parlons d'autre part dans notre article sur le « trou de l'aiguille ».

— Dans *The Art Bulletin* (vol. XXI, 1939), M. Coomaraswamy, rendant compte de plusieurs ouvrages se rapportant à l'histoire des arts et des métiers, revient sur les conceptions traditionnelles qu'il a déjà exposées à diverses reprises sur ce sujet ; il insiste notamment sur la valeur métaphysique réelle de l'art soi-disant « populaire » et « sauvage », en opposition avec l'art « académique » moderne qui en est entièrement dépourvu, et ceci se rattache directement aux considérations qu'il a développées dernièrement ici même sur la « mentalité primitive ».

— Le *Christian Social Art Quarterly* (n° de printemps 1939) publie une conférence de M. Graham Carey sur « l'art catholique et les principes catholiques » ; l'auteur y dénonce le fait que, à l'époque actuelle, les catholiques, dans leur ensemble, acceptent les notions qui ont cours dans le monde non-catholique au milieu duquel ils vivent, par exemple la conception suivant laquelle l'art a pour fin principale le plaisir, ou celle suivant laquelle il est essentiellement affaire d'imitation ou de copie ; il montre que, « selon la vue traditionnelle et catholique de l'art, celui-ci n'est pas une fuite hors de la réalité, mais une glorification de la réalité » ; et il affirme nettement que, « avant l'époque de la Réforme et de la Renaissance, non seulement les Chrétiens, mais les habitants du monde entier, regardaient la vie humaine, avec tout ce qu'elle comporte, d'un point de vue sacré bien plutôt que profane », ce qui s'accorde entièrement avec tout ce que nous avons dit nous-même du caractère d'anomalie et de dégénérescence qui est inhérent au point de vue profane comme tel.

— Dans le *Visva-Bharati Quarterly* (n° de février-avril), un article du Dr P. T. Raju, intitulé *Traditionalism and interpretation of experience*, étudie le point de vue des doctrines hindoues, ou du *sanâtana dharma*, en se référant principalement à nos ouvrages. L'auteur, tout en se déclarant d'accord avec nous quant au fond, ne voit pas d'inconvénient à l'emploi d'un mot tel que celui de « philosophie », appliqué par exemple au *Vêdânta* ; il semble n'avoir pas compris les raisons qui

nous obligent à écarter certains termes, à cause des idées qu'ils évoquent du fait de l'usage courant, et qui, même si elles ne s'y attachaient pas à l'origine, en sont devenues inséparables ; ceci vaut également pour le mot même de « traditionalisme », qui, comme nous l'avons expliqué, est fort loin d'être synonyme d'« esprit traditionnel », et que nous rejetons absolument pour notre part. Quant à « prouver la vérité de la tradition par les méthodes mêmes qu'emploie le philosophe moderne », comme l'auteur le souhaite dans sa conclusion, on sait assez ce que nous pensons de ce genre de concessions à la mentalité profane. Elles sont tout à fait incompatibles avec le caractère transcendant de la pure doctrine traditionnelle, et nous pouvons dire, sans la moindre exagération, qu'elles vont directement à l'encontre de ce que nous avons en vue réellement.

— Dans *Action et Pensée* (n° de juin), signalons un résumé de causeries faites par le Swâmî Siddhêswarânanda sur *La Méditation* ; il est à regretter que l'idée de « qualification » y reste plutôt vague, sans aucune précision « technique », et surtout que l'auteur semble accepter les théories « évolutionnistes » et même « transformistes » des modernes. Il est d'ailleurs très vrai que la « méthode n'est qu'un accessoire » et que « l'essentiel est la Libération » ; mais, pour que la méthode soit réellement valable et non « arbitraire », et pour qu'elle puisse conduire véritablement au but, encore faut-il qu'elle soit conforme aux données de la doctrine traditionnelle, dont elle n'est en définitive qu'une application au développement des possibilités de l'être humain.

— *Atlantis* (n° de mai) contient un article de M. paul le cour sur *L'Ordre du Temple et les Arabes*, où il ne se trouve rien de bien nouveau (la plus grande partie en est tirée du *Secret de la Chevalerie* de V.-E. Michelet) ; mais que dire de la confusion entre Ismaël, fils d'Abraham, et le fondateur des Ismaéliens ? Un autre article intitulé *Les Arabes et nous*, par M. P. Basiaux-Defrance, contient, à côté de certaines choses exactes, beaucoup de rapprochements forcés ou fantaisistes ; il y aurait certes bien autre chose à dire sur ce sujet de l'influence arabe dans les pays occidentaux… Dans le numéro de juillet, l'article principal est un historique des *Néo-Templiers* (1705-1870), c'est-à-dire de la prétendue « restauration » de l'Ordre du Temple dont la période la plus connue est celle à laquelle est attaché le nom de Fabré-Palaprat. Le numéro de septembre est presque entièrement consacré à *Léonard de Vinci johanniste* (M. paul le cour écrit toujours ainsi « johanniste » au lieu de « johannite ») ; cette thèse peut assurément se soutenir, mais les arguments sur lesquels elle est appuyée ici ne sont pas des plus concluants.

— *Les Cahiers Astrologiques* (n° de juillet-août) contiennent un article de M. K.-E. Krafft, *Origine et évolution de quelques symboles cosmologiques*, où il y a malheureusement plus d'ingéniosité que de véritable symbolisme ; pour le dire franchement, il est peu sérieux de vouloir trouver un sens symbolique réel à des signes d'origine aussi moderne et profane que ceux des planètes Uranus et Neptune ; c'est à peu près comme si l'on cherchait de l'hermétisme dans les armoiries fabriquées, en dépit de toutes les règles héraldiques, postérieurement à la Renaissance ! Cet article est suivi du début de la traduction d'une étude *Sur le sens*

et l'origine des symboles des planètes, par Otto von Bressendorf, qui ne semble pas avoir non plus une base bien solide au point de vue traditionnel ; elle s'inspire d'ailleurs des travaux d'Hermann Wirth, qui n'est pas précisément une autorité incontestable à cet égard.

— Dans le *Speculative Mason* (n° de juillet), dans la suite de *The Preparation for Death of a Master Mason*, l'auteur insiste sur la nécessité, pour le développement spirituel, d'envisager toutes choses avec une autre signification que celle qu'on leur donne d'ordinaire, c'est-à-dire en somme sous le point de vue « sacré », et il montre l'application de cette méthode dans le cas du symbolisme maçonnique. Un autre article revient sur la question des deux colonnes et sur quelques-unes des confusions qui se sont produites à leur sujet ; une des plus curieuses est celle qui, de colonnes sur lesquelles étaient gravés les principes des sciences traditionnelles, comme celles dont il est question dans la légende d'Hénoch, a fait des colonnes creuses destinées à contenir à leur intérieur les archives de la Maçonnerie ! — Dans le numéro d'octobre, une note sur les « vertus cardinales » montre que, chez Platon et Plotin, celles-ci avaient un sens tout autre que simplement « moral » et beaucoup plus profond ; une autre, sur le « pouvoir de la pensée », est trop visiblement influencée par les théories psychologiques modernes, qui sont bien éloignées de toute donnée authentiquement initiatique sur ce sujet.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° de septembre), un article précise la position des deux colonnes du Temple de Salomon, qui a donné lieu à d'interminables discussions, alors qu'il aurait en somme suffi de se reporter aux textes bibliques et de savoir les lire ; le point important, et qui est bien établi ici, c'est que, dans ces textes, la « droite » et la « gauche » désignent respectivement, et d'une façon constante, le sud et le nord, c'est-à-dire les points qu'on a à sa droite et à sa gauche quand on se tourne vers l'Orient.

— Dans le *Symbolisme* (nos de mai et juin), G. Persigout, revenant sur la figure d'Éliphas Lévi qu'il avait déjà étudiée dans son précédent article, parle de *L'Hexagramme pentalphique et magique* ; il essaie d'interpréter l'énigmatique *Sator arepo tenet opera rotas*, inscrit dans le « carré magique » qui en forme le centre, mais cette interprétation ne paraît pas moins hypothétique que tant d'autres qui en ont été proposées. Au surplus, il montre, dans toute cette étude, une forte tendance à « noircir » les choses, parlant d'« Hexagramme dévoyé » et de « Binaire impur », et s'attardant au sens le plus inférieur au lieu de rechercher des significations plus élevées et en même temps plus « légitimes » ; l'influence de la psychanalyse se fait vraiment un peu trop sentir là-dedans, et nous y voyons même aussi, par moments, planer l'ombre inquiétante de feu H. de Guillebert des Essarts… — Dans le numéro de mai, une étude sur *L'Epée flamboyante*, par Marius Lepage, tourne quelque peu autour du sujet, si l'on peut dire, plutôt qu'elle n'y pénètre véritablement ; la plus grande partie, en effet, ne se rapporte en réalité qu'au symbolisme général de l'épée. — Dans le numéro de juillet, G. Persigout étudie *Le Symbolisme du Sceau de Salomon* ; nous retrouvons ici le mélange de

« documentation » traditionnelle et profane que nous avons déjà noté chez lui à diverses reprises, et qui ne contribue pas précisément à éclairer les questions ; la conception qu'il se fait de l'« Androgynat » primordial, en particulier, est loin de se dégager avec toute la netteté désirable. — Dans le numéro d'août-septembre, un article sur *Les Nombres en Architecture opérative*, par Morvan Marchal, contient de fort judicieuses réflexions sur l'art traditionnel de l'antiquité et du moyen âge, sur sa supériorité par rapport à l'« académisme » et au « désarroi architectural actuel », et sur le caractère de « décadence » d'un art qui « prétend relever de la libre fantaisie individuelle et du seul domaine subjectif » ; pourquoi faut-il que tout cela soit gâté, à la fin, par un passage où il est question de l'« animalité ancestrale », et dont le ton « progressiste » est en étrange contradiction avec les considérations qui précèdent ?

Études Traditionnelles — N° 242, p. 241-247, février 1940

MENTALITE SCOLAIRE ET PSEUDO-INITIATION

Une des marques caractéristiques de la plupart des organisations pseudo-initiatiques modernes est la façon dont elles usent de certaines comparaisons empruntées à la « vie ordinaire », c'est-à-dire en somme à l'activité profane sous l'une ou l'autre des formes qu'elle revêt le plus couramment dans le monde contemporain. Il ne s'agit même pas là seulement d'analogies qui, malgré la fâcheuse banalité des images ainsi employées et le fait qu'elles sont aussi éloignées que possible de tout symbolisme traditionnel, pourraient encore être plus ou moins valables dans certaines limites ; plus ou moins, disons-nous, car il ne faut pas oublier que, au fond, le point de vue profane comme tel comporte toujours en lui-même quelque chose d'illégitime, en tant qu'il est une véritable négation du point de vue traditionnel ; mais ce qui est plus grave encore, c'est que ces choses sont prises de la façon la plus littérale, allant jusqu'à une sorte d'assimilation de prétendues réalités spirituelles à des formes d'activité qui, du moins dans les conditions actuelles, sont proprement à l'opposé de toute spiritualité. C'est ainsi que, dans certaines écoles occultistes que nous avons connues jadis, il n'était question sans cesse que de « dettes à payer », et cette idée était poussée jusqu'à l'obsession ; dans le théosophisme et ses différents dérivés plus ou moins directs, c'est surtout de « leçons à apprendre » qu'il s'agit constamment, et tout y est décrit en termes « scolaires », ce qui nous ramène encore à la confusion de la connaissance initiatique avec l'instruction profane. L'univers tout entier n'est conçu que comme une vaste école dans laquelle les êtres passent d'une classe à une autre à mesure qu'ils ont « appris leurs leçons » ; la représentation de ces classes successives est d'ailleurs intimement liée à la conception « réincarnationniste », mais ce n'est pas ce point qui nous intéresse présentement, car c'est sur l'erreur inhérente à ces images « scolaires » et sur la mentalité essentiellement profane dont elles procèdent que nous nous proposons d'appeler l'attention, indépendamment de la relation qu'elles peuvent avoir en fait avec telle ou telle théorie particulière.

L'instruction profane, telle qu'elle est constituée dans le monde moderne, et sur laquelle sont modelées toutes les représentations en question, est évidemment une des choses qui présentent au plus haut point le caractère antitraditionnel ; on peut même dire qu'elle n'est faite en quelque sorte que pour cela, ou du moins que c'est dans ce caractère que réside sa première et principale raison d'être, car il est évident que c'est là un des instruments les plus puissants dont on puisse disposer pour parvenir à la destruction de l'esprit traditionnel. Il est inutile d'insister ici une fois de plus sur ces considérations ; mais il est un autre point qui peut sembler moins évident à première vue, et qui est celui-ci : même si une telle déviation ne s'était pas produite, de semblables représentations « scolaires » seraient encore erronées dès qu'on prétend les appliquer à l'ordre initiatique, car l'instruction extérieure, bien qu'alors elle ne soit pas profane comme elle l'est actuellement, et

qu'elle soit au contraire légitime et même traditionnelle dans son ordre, n'en est pas moins, par sa nature et sa destination même, quelque chose d'entièrement différent de ce qui se rapporte au domaine initiatique. Il y aurait donc là, dans tous les cas, une confusion entre l'exotérisme et l'ésotérisme, confusion qui témoigne non seulement d'une ignorance de la véritable nature de l'ésotérisme, mais même d'une perte du sens traditionnel en général, et qui, par conséquent, est bien, en elle-même, une manifestation de la mentalité profane ; mais, pour le faire comprendre mieux encore, il convient de préciser un peu plus que nous ne l'avons fait jusqu'ici certaines des différences profondes qui existent entre l'instruction extérieure et l'initiation, ce qui fera d'ailleurs apparaître plus nettement un défaut qui se rencontre déjà dans certaines organisations initiatiques authentiques, mais en état de dégénérescence, et qui naturellement se retrouve à plus forte raison, accentué jusqu'à la caricature, dans les organisations pseudo-initiatiques auxquelles nous avons fait allusion.

À ce propos, nous devons dire tout d'abord qu'il y a, dans l'enseignement universitaire lui-même, ou plutôt à son origine, quelque chose qui est beaucoup moins simple et même plus énigmatique qu'on ne le croit d'ordinaire, faute de se poser une question qui devrait pourtant se présenter immédiatement à la pensée de quiconque est capable de la moindre réflexion : s'il est une vérité évidente, en effet, c'est qu'on ne peut pas conférer ou transmettre à d'autres quelque chose qu'on ne possède pas soi-même ; comment donc les grades universitaires ont-ils pu être institués tout d'abord, si ce n'est par l'intervention, sous une forme ou sous une autre, d'une autorité d'ordre supérieur ? Il doit donc y avoir eu là une véritable « extériorisation », qui peut aussi être considérée en même temps comme une « descente » dans cet ordre inférieur auquel appartient nécessairement tout enseignement « public », fût-il constitué sur les bases les plus strictement traditionnelles (nous l'appellerions alors volontiers « scolastique », suivant l'usage du moyen âge, pour réserver de préférence au mot « scolaire » le sens profane habituel) ; et c'est d'ailleurs en vertu de cette « descente » que cet enseignement pouvait participer effectivement, dans les limites de son domaine propre, à l'esprit même de la tradition. Cela s'accorde bien, d'une part, avec ce qu'on sait des caractères généraux de l'époque à laquelle remonte l'origine des Universités, c'est-à-dire du moyen âge, et aussi, d'autre part et plus particulièrement, avec le fait trop peu remarqué que la distinction de trois grades universitaires est assez manifestement calquée sur la constitution d'une hiérarchie initiatique. Nous rappelons également, à cet égard, que, comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs, les sciences du *trivium* et du *quadrivium*, en même temps qu'elles représentaient, dans leur sens exotérique, des divisions d'un programme d'enseignement universitaire, étaient aussi, par une transposition appropriée, mises en correspondance avec des degrés d'initiation ; mais il va de soi qu'une telle correspondance, respectant rigoureusement les rapports normaux des différents ordres, ne saurait en aucune façon impliquer le transport, dans le domaine initiatique, de choses telles qu'un système de classes et d'examens comme celui que comporte forcément l'enseignement extérieur. Il est à peine besoin d'ajouter

que, les Universités occidentales ayant été, dans les temps modernes, complètement détournées de leur esprit originel, et ne pouvant plus dès lors avoir le moindre lien avec un principe supérieur capable de les légitimer, les grades qui y ont été conservés, au lieu d'être comme une image extérieure de grades initiatiques, n'en sont plus qu'une simple parodie, de même qu'une cérémonie profane est la parodie ou la contrefaçon d'un rite, et que les sciences profanes elles-mêmes sont, sous plus d'un rapport, une parodie des sciences traditionnelles ; ce dernier cas est d'ailleurs tout à fait comparable à celui des grades universitaires, qui, s'ils se sont maintenus d'une façon continue, représentent actuellement un véritable « résidu » de ce qu'ils ont été à l'origine, comme les sciences profanes sont, ainsi que nous l'avons expliqué en plus d'une occasion, un « résidu » des anciennes sciences traditionnelles.

Nous avons tout à l'heure fait allusion aux examens, et c'est sur ce point que nous voudrions maintenant insister quelque peu : ces examens, comme on peut d'ailleurs le constater par leur pratique constante dans les civilisations les plus différentes, sont à leur place et ont leur raison d'être dans l'enseignement extérieur, même traditionnel, où par définition en quelque sorte, on ne dispose d'aucun critère d'un autre ordre ; mais, quand il s'agit au contraire d'un domaine purement intérieur comme celui de l'initiation, ils deviennent complètement vains et inefficaces, et ils ne pourraient normalement jouer tout au plus qu'un rôle exclusivement symbolique, à peu près comme le secret concernant certaines formes rituelles n'est qu'un symbole du véritable secret initiatique ; ils sont d'ailleurs parfaitement inutiles dans une organisation initiatique tant que celle-ci est véritablement tout ce qu'elle doit être. Seulement, en fait, il faut tenir compte de certains cas de dégénérescence, où, personne n'étant plus capable d'appliquer les critères réels (surtout en raison de l'oubli complet des sciences traditionnelles qui seules peuvent les fournir, ainsi que nous l'avons dit à propos des qualifications initiatiques), on y supplée autant qu'on le peut en instituant, pour le passage d'un degré à un autre, des examens plus ou moins similaires dans leur forme, sinon dans leur programme, aux examens universitaires, et qui, comme ceux-ci, ne peuvent en somme porter que sur des choses « apprises », de même que, en l'absence d'une autorité intérieure effective, on institue des formes administratives comparables à celles des gouvernements profanes. Ces deux choses, n'étant au fond que deux effets d'une même cause, apparaissent d'ailleurs comme assez étroitement liées entre elles, et on les constate presque toujours simultanément dans les mêmes organisations ; on les retrouve aussi associées l'une à l'autre, non seulement en réalité, mais encore en tant que représentations imaginaires, dans les organisations pseudo-initiatiques : ainsi, les théosophistes, qui usent si volontiers des images « scolaires », conçoivent d'autre part ce qu'ils appellent le « gouvernement occulte du monde » comme divisé en différents « départements », dont les attributions s'inspirent trop manifestement de celles des ministères et des administrations du monde profane. Cette dernière remarque nous amène du reste à reconnaître quelle peut être la principale source des erreurs de ce genre : c'est que les inventeurs d'organisations pseudo-initiatiques, ne connaissant, même du dehors, aucune

organisation authentiquement initiatique autre que celles qui sont arrivées à cet état de dégénérescence (et il est tout naturel qu'il en soit ainsi, puisque ce sont les seules qui subsistent encore de nos jours dans le monde occidental), n'ont cru pouvoir faire mieux que de les imiter, et, inévitablement, ils les ont imitées dans ce qu'elles ont de plus extérieur, qui est aussi ce qui est le plus affecté par la dégénérescence en question et où elle s'affirme le plus nettement par des choses comme celles que nous venons d'envisager ; et, non contents d'introduire cette imitation dans la constitution de leurs propres organisations, ils l'ont pour ainsi dire projetée en imagination dans un « autre monde », c'est-à-dire dans la représentation qu'ils se font du monde spirituel ou de ce qu'ils croient être tel. Le résultat est que, tandis que les organisations initiatiques, tant qu'elles n'ont subi aucune déviation, sont constituées à l'image du véritable monde spirituel, la caricature de celui-ci se trouve, inversement, être à l'image des organisations pseudo-initiatiques, qui, elles-mêmes, en voulant copier certaines organisations initiatiques pour s'en donner les apparences, n'en ont pris en réalité que les côtés déformés par des emprunts au monde profane.

Qu'il s'agisse d'organisations initiatiques plus ou moins dégénérées ou d'organisations pseudo-initiatiques, on voit que ce qui se produit ainsi, par l'introduction des formes profanes, est exactement l'inverse de la « descente » que nous envisagions en parlant de l'origine des institutions universitaires, et par laquelle, dans une époque de civilisation traditionnelle, l'exotérique se modelait en quelque façon sur l'ésotérique, et l'inférieur sur le supérieur ; mais la grande différence entre les deux cas est que, dans celui d'une initiation amoindrie ou même déviée jusqu'à un certain point, la présence de ces formes parasites n'empêche pas que la transmission d'une influence spirituelle existe toujours malgré tout, tandis que, dans celui de la pseudo-initiation, il n'y a derrière ces même formes que le vide pur et simple. Ce dont les promoteurs de la pseudo-initiation ne se doutent certes pas, c'est que, en transportant leurs idées « scolaires » et autres choses du même genre jusque dans leur représentation de l'ordre universel, ils ont tout simplement mis eux-mêmes sur celle-ci la marque de leur mentalité profane ; ce qui est le plus regrettable, c'est que ceux à qui ils présentent ces conceptions fantaisistes ne sont pas davantage capables de discerner cette marque, qui, s'ils pouvaient se rendre compte de tout ce qu'elle signifie, devrait suffire à les mettre en garde contre de telles entreprises et même à les en détourner à jamais.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 242, p. 59-62, février 1940

LE PASSAGE DES EAUX

Dans le travail auquel nous nous sommes déjà référé dans notre dernier article[1], M. Ananda K. Coomaraswamy signale que, dans le Bouddhisme comme dans le Brâhmanisme, la « Voie du Pèlerin », représentée comme un « voyage », peut être mise de trois façons différentes en rapport avec la rivière symbolique de la vie et de la mort : le voyage peut être accompli, soit en remontant le courant vers la source des eaux, soit en traversant celles-ci vers l'autre rive, soit enfin en descendant le courant vers la mer. Comme il le fait remarquer très justement, cet usage de différents symbolismes, contraires en apparence seulement, et ayant en réalité une même signification spirituelle, s'accorde avec la nature même de la métaphysique, qui n'est jamais « systématique », tout en étant toujours parfaitement cohérente ; il faut donc seulement prendre garde au sens précis dans lequel le symbole de la « rivière », avec sa source, ses rives et son embouchure, doit être entendu dans chacun des cas dont il s'agit.

Le premier cas, celui de la « remontée du courant », est peut-être le plus remarquable à certains égards, car il faut alors concevoir la rivière comme s'identifiant à l'« Axe du Monde » : c'est la « rivière céleste » qui descend vers la terre, et qui, dans la tradition hindoue, est désignée par des noms tels que ceux de *Gangâ* et de *Saraswatî*, qui sont proprement les noms de certains aspects de la *Shakti*. Dans la Kabbale hébraïque cette « rivière de vie » trouve sa correspondance dans les « canaux » de l'arbre séphirothique, par lesquels les influences du « monde d'en haut » sont transmises au « monde d'en bas », et qui sont aussi en relation directe avec la *Shekinah*, qui est en somme l'équivalent de la *Shakti* ; et il y est question également des eaux qui « coulent vers le haut », ce qui est une expression du retour vers la source céleste, représenté alors, non pas précisément par la remontée du courant, mais par un renversement de la direction de ce courant lui-même. De toute façon, il y a bien là un « retournement », qui, d'autre part, comme le remarque M. Coomaraswamy, était figuré dans les rites vêdiques par celui du poteau sacrificiel, autre image de l'« Axe du Monde » ; et l'on voit immédiatement par là que tout ceci se relie étroitement au symbolisme de l'« arbre inversé » dont nous avons parlé précédemment.

On peut encore remarquer qu'il y a là à la fois une ressemblance et une différence avec le symbolisme des quatre fleuves du Paradis terrestre : ceux-ci s'écoulent horizontalement sur la surface de la terre, et non pas verticalement suivant la direction axiale ; mais ils prennent leur source au pied de l'« Arbre de Vie », qui naturellement est encore l'« Axe du Monde », et qui est aussi l'arbre séphirothique de la Kabbale. On peut donc dire que les influences célestes,

[1] *Some Pâli Words*, s. v. *Samudda*, p. 184-188.

descendant par l'« Arbre de Vie » et arrivant ainsi au centre du monde terrestre, se répandent ensuite dans celui-ci suivant ces quatre fleuves, ou bien, en remplaçant l'« Arbre de Vie » par la « rivière céleste », que celle-ci, en arrivant à terre, s'y divise et s'écoule suivant les directions de l'espace. Dans ces conditions, la « remontée du courant » pourra être considérée comme s'effectuant en deux phases : la première, dans le plan horizontal, conduit au centre de ce monde ; la seconde, à partir de là, s'accomplit verticalement suivant l'axe, et c'est celle-ci qui était envisagée dans le cas précédent ; ajoutons que ces deux phases successives ont, au point de vue initiatique, leur correspondance dans les domaines respectifs des « petits mystères » et des « grands mystères ».

Le second cas, celui du symbolisme de la traversée d'une rive à l'autre, est sans doute plus habituel et plus généralement connu ; le « passage du pont » (qui peut être aussi celui d'un gué) se retrouve dans presque toutes les traditions, et aussi, plus spécialement, dans certains rituels initiatiques[1] ; la traversée peut aussi s'effectuer sur un radeau ou dans une barque, ce qui se rattache alors au symbolisme très général de la navigation[2]. La rivière qu'il s'agit de traverser ainsi est plus spécialement la « rivière de la mort » ; la rive dont on part est le monde soumis au changement, c'est-à-dire le domaine de l'existence manifestée (considérée le plus souvent en particulier dans son état humain et corporel, puisque c'est de celui-ci qu'actuellement nous devons partir en fait), et l'« autre rive » est le *Nirvâna*, l'état de l'être qui est définitivement affranchi de la mort.

Pour ce qui est enfin du troisième cas, celui de la « descente du courant », l'Océan[3] doit y être considéré, non comme une étendue d'eau à traverser, mais au contraire comme le but même à atteindre, donc comme représentant le *Nirvâna* ; le symbolisme des deux rives est alors différent de ce qu'il était tout à l'heure, et il y a même là un exemple du double sens des symboles, puisqu'il ne s'agit plus de passer de l'une à l'autre, mais bien de les éviter également l'une et l'autre : elles sont respectivement le « monde des hommes » et le « monde des dieux », ou encore les conditions « microcosmiques » (*adhyâtma*) et « macrocosmiques » (*adhidêvata*). Il y a aussi, pour parvenir au but, d'autres dangers à éviter dans le courant lui-même ; ils sont symbolisés notamment par le crocodile qui se tient « contre le courant », ce qui implique bien que le voyage s'effectue dans le sens de celui-ci ; ce crocodile, aux mâchoires ouvertes duquel il s'agit d'échapper, représente la Mort (*Mrityu*), et, comme tel, il est le « gardien de la Porte », celle-ci

[1] De là la signification symbolique de mots tels que ceux de *Pontifex* et de *Tirthankara*, dont nous avons parlé ailleurs ; de là aussi, en sanscrit, divers termes contenant étymologiquement l'idée de « traverser », y compris celui d'*Avatâra*, qui exprime littéralement une « traversée descendante » (*avatarana*), c'est-à-dire la « descente » d'un Sauveur.

[2] M. Coomaraswamy note à ce propos que le symbole de la barque salvatrice (en sanscrit *nâvâ*, en latin *navis*) se retrouve dans la désignation de la « nef » d'une église ; cette barque est un attribut de saint Pierre après l'avoir été de Janus, de même que les clefs, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs.

[3] *Samudra* (en pâli *samudda*) est littéralement le « rassemblement des eaux », ce qui rappelle la parole de la *Genèse* : « que les eaux qui sont sous les cieux soient rassemblées en un seul lieu » ; c'est le lieu où vont se réunir toutes les rivières, de même que, dans les divers symbolismes du dôme, de la roue et du parasol, les poutres ou les rayons convergent tous vers la partie centrale.

étant alors figurée par l'embouchure de la rivière (qu'on devrait plus exactement, comme le dit M. Coomaraswamy, considérer comme une « bouche » de la mer dans laquelle la rivière se déverse) ; nous avons donc ici encore un autre symbole de la « Porte », s'ajoutant à tous ceux que nous avons eu déjà l'occasion d'étudier dans de précédents articles.

René Guénon.

LES LIVRES

Arthur Edward Waite — *Shadows of Life and Thought. A retrospective review in the form of memoirs* (Selwyn and Blount, London). L'auteur déclare n'avoir pas voulu écrire une « autobiographie » à proprement parler, mais s'être plutôt proposé de tirer certaines leçons des recherches qu'il a faites et des choses qu'il a rencontrées au cours de son existence ; cela vaut en effet beaucoup mieux, mais alors on peut se demander pourquoi il y a dans ce livre un tel étalage de portraits de lui-même à différents âges et des personnes de sa famille… Cela n'enlève d'ailleurs évidemment rien à l'intérêt du texte, qui, dans l'ensemble, répond en somme assez bien à l'intention exprimée ; M. Waite y apparaît en définitive comme fort désabusé de tout ce qui porte proprement le nom d'« occultisme », en quoi nous ne le comprenons certes que trop bien ; mais les désillusions que lui ont causées la lecture de certains livres et surtout la fréquentation de certains milieux l'ont amené finalement à adopter une attitude qui peut être caractérisée comme plutôt « mystique », ce qui explique sans doute sa prédilection marquée pour L.-Cl. de Saint-Martin. S'il en est ainsi, la raison en est, très probablement, que, malgré ses « expériences » multiples et variées (mais toujours limitées exclusivement au monde occidental), il n'a jamais eu l'occasion de prendre contact avec aucune initiation authentique, à l'exception de la seule initiation maçonnique ; sur celle-ci, il s'est d'ailleurs formé des idées assez particulières, sur lesquelles nous pensons avoir à revenir prochainement à propos d'un autre de ses ouvrages. — À côté de critiques fort justes, il fait preuve, à l'égard de certaines organisations d'un caractère douteux, d'une indulgence qu'on pourrait trouver parfois un peu excessive ; mais peut-être, à en juger par ce qu'il dit dans son avant-propos, s'est-il trouvé obligé d'adoucir les choses plus qu'il ne l'aurait voulu, pour tenir compte de certaines craintes de ses éditeurs… Il n'en apporte pas moins des précisions curieuses, par exemple sur la *Golden Dawn*, dont il ne parvient cependant pas à éclaircir complètement l'histoire plutôt confuse ; il est d'ailleurs compréhensible qu'une affaire de cette sorte, dans laquelle des documents d'origine fort suspecte jouèrent un grand rôle, ait été volontairement embrouillée par ses promoteurs à tel point que personne ne puisse plus y arriver à s'y reconnaître ! Un autre chapitre intéressant est celui qui est consacré aux symboles du Tarot, non seulement parce que les inventions occultistes auxquelles cette question a donné lieu y sont appréciées à leur juste valeur, mais aussi parce qu'il y est fait allusion à un certain côté assez ténébreux du sujet, que personne d'autre ne paraît avoir signalé, et qui existe très certainement en effet ; l'auteur, sans y insister outre mesure, parle nettement à ce propos de « tradition à rebours », ce qui montre qu'il a tout au moins pressenti certaines vérités concernant la « contre-initiation ».

Walter H. Dudley and R. Albert Fisher — *The Mystic Light. The Script of Harzael-Harzrael* (Rider and Co., London). Le premier des deux auteurs est dit avoir écrit cet ouvrage « par inspiration », et le second l'avoir « interprété et adapté à la compréhension terrestre » ; on sait ce que nous pensons, d'une façon générale,

des productions de ce genre, et celle-ci n'est certes pas faite pour nous en donner une meilleure opinion. Il y a là, exprimées en un style invraisemblable, des choses dont certaines sont au fond assez banales, tandis que les autres sont de la plus extravagante fantaisie ; la formation et la constitution de la terre, de la lune et du monde stellaire (ou « constellaire », comme il est dit), surtout, font l'objet d'interminables considérations que rien ne saurait justifier, ni au point de vue « scientifique » ordinaire, ce qui importe assez peu pour nous, ni au point de vue traditionnel, ce qui est beaucoup plus grave ; l'histoire des « quatre grandes dispensations terrestres » n'a pas davantage de ressemblance avec tout ce qu'on peut savoir de celle des traditions réelles ; et le tout est accompagné de nombreuses figures, qui n'ont assurément pas le moindre rapport avec le véritable symbolisme. Il est d'ailleurs donné à entendre que toute critique formulée contre ce script risquerait tout simplement d'« offenser le ciel et la terre » ; de la part de gens qui trop évidemment se croient « missionnés », cela n'est pas fait pour beaucoup nous surprendre ; ce qui est plus étonnant, c'est qu'un pareil livre, et surtout aussi volumineux, ait pu réussir à trouver un éditeur…

Éliphas Lévi — *La Clef des Grands Mystères* (Éditions Niclaus, Paris). Nos lecteurs savent quelles réserves nous avons à faire sur les œuvres d'Éliphas Lévi ; il convient d'ailleurs de ne prendre ce qu'elles contiennent que pour l'expression de « vues personnelles », car l'auteur lui-même n'a jamais prétendu revendiquer aucune filiation traditionnelle ; il a même toujours déclaré ne rien devoir qu'à ses propres recherches, et les affirmations contraires ne sont en somme que des légendes dues à des admirateurs trop enthousiastes. Dans le présent livre, ce qu'il y a peut-être de plus intéressant en réalité, bien qu'à un point de vue assez contingent, ce sont les détails vraiment curieux qu'il donne sur certains « dessous » de l'époque à laquelle il fut écrit ; ne fût-ce qu'à cause de cela, il méritait certainement d'être réédité. Dans un autre ordre, il y a lieu aussi de signaler certains des documents qui y sont joints en appendice, notamment les figures hermétiques de Nicolas Flamel, dont on peut cependant se demander jusqu'à quel point elles n'ont pas été « arrangées », et la traduction de l'*Asch Mezareph* du Juif Abraham ; pour cette dernière, il est fort à regretter que la provenance des fragments qui sont donnés séparément comme compléments des huit chapitres ne soit pas indiquée expressément, ce qui eût été une garantie de leur authenticité ; la reconstitution de l'ensemble du traité n'est d'ailleurs présentée que comme « hypothétique », mais il est bien difficile de savoir dans quelle mesure les copistes qui l'auraient « morcelé pour le rendre inintelligible » en sont responsables, et quelle y est au juste la part d'Éliphas Lévi lui-même.

Emmanuel Swedenborg — *La Nouvelle Jérusalem et sa doctrine céleste. Précédée d'une notice sur Swedenborg, par M. le pasteur E.-A. Sutton. Édition du 250^{e} anniversaire de Swedenborg, 1688-1938* (Swedenborg Society, London). Ce petit livre peut donner une idée d'ensemble de la doctrine de Swedenborg, dont il est comme un résumé ; il faut tenir compte, en le lisant, de ce qu'il y a souvent de bizarre dans la terminologie de l'auteur, qui emploie volontiers, non pas

précisément des mots nouveaux, mais, ce qui est peut-être plus gênant, des mots ordinaires auxquels il donne une acception tout à fait inusitée. Il nous semble que, dans une traduction, on aurait pu, sans altérer le sens, faire disparaître ces étrangetés dans une certaine mesure ; les traducteurs, cependant, en ont jugé autrement, estimant cette terminologie nécessaire « pour désigner des choses nouvelles qui sont maintenant révélées », ce qui nous paraît un peu exagéré car, au fond, les idées exprimées ne sont pas d'un ordre si extraordinaire. À vrai dire, le « sens interne » des Écritures, tel que Swedenborg l'envisage, ne va même pas très loin, et ses interprétations symboliques n'ont rien de bien profond : quand on a dit, par exemple, que, dans l'Apocalypse, « le nouveau ciel et la nouvelle terre signifient une nouvelle Église », ou que « la sainte cité signifie la doctrine du Divin vrai », en est-on beaucoup plus avancé ? En comparant ceci avec le sens vraiment ésotérique, c'est-à-dire, dans les termes de la tradition hindoue, le futur *Manvantara* dans le premier cas, et *Brahma-pura* dans le second, on voit immédiatement toute la différence… Dans la « doctrine » elle-même, il y a un mélange de vérités parfois évidentes et d'assertions fort contestables ; et un lecteur impartial peut y trouver, même au simple point de vue logique, des « lacunes » qui étonnent, surtout quand on sait quelle fut par ailleurs l'activité scientifique et philosophique de Swedenborg. Nous ne contestons pas, du reste, que celui-ci ait pu pénétrer réellement dans un certain monde d'où il tira ses « révélations » ; mais ce monde, qu'il prit de bonne foi pour le « monde spirituel », en était assurément fort éloigné, et ce n'était, en fait, qu'un domaine psychique encore bien proche du monde terrestre, avec toutes les illusions qu'un tel domaine comporte toujours inévitablement. Cet exemple de Swedenborg est en somme assez instructif, car il « illustre » bien les dangers qu'entraîne, en pareil cas, le défaut d'une préparation doctrinale adéquate ; savant et philosophe, c'étaient là, certes, des « qualifications » tout à fait insuffisantes, et qui ne pouvaient en aucune façon lui permettre de discerner à quelle sorte d'« autre monde » il avait affaire en réalité.

LES REVUES

— Dans la *Nouvelle Revue Française* (n° de septembre), un article de M. Paul-Louis Couchoud, intitulé *Jésus, dieu ou homme ?* fournit un assez bon exemple des difficultés artificielles et des « problèmes » imaginaires auxquels donne lieu le point de vue profane : l'auteur croit trouver une incompatibilité entre la réalité historique et la signification symbolique, de sorte qu'il les considère comme deux termes d'une alternative entre lesquels il faut choisir ; dès lors que l'on comprend que les faits historiques doivent au contraire porter en eux-mêmes un sens symbolique, il est bien évident que la question ne se pose plus de cette façon, et que même, au fond, il n'y a plus de question du tout. Il y a là d'ailleurs des considérations assez peu claires, et qui sont peut-être destinées surtout à éviter certains reproches d'hostilité à l'égard du Christianisme : ainsi, il paraît que le « Dieu-homme » n'est pas un mythe, mais une « représentation religieuse » ; mais il est difficile de savoir quelle différence cela fait au juste, car, tout en affirmant que « la représentation religieuse est quelque chose de plus simple et profond » et

qu'« elle est primordiale par rapport aux rites et aux mythes », l'auteur n'arrive pas à expliquer d'une façon tant soit peu précise ce qu'il entend par là. On peut aussi se rendre compte, en lisant un tel article, de l'impuissance de la seule « érudition » à conduire à quelque résultat valable : par exemple, les recherches sur l'« Homme céleste » auraient dû pouvoir faire tout au moins entrevoir certains côtés de la vérité ; mais, comme l'auteur n'y voit évidemment qu'une « représentation » d'origine purement humaine, et qui s'explique apparemment, à son avis, par des considérations d'ordre psychologique, il n'y trouve qu'une confirmation de sa théorie et ne découvre absolument rien de ce qui y est réellement impliqué au point de vue traditionnel.

— Dans *Atlantis* (n° de novembre), M. paul le cour parle de ce qu'il appelle *La Croix rouge des Templiers dans les temps modernes*, c'est-à-dire de certaines « survivances » qu'il croit découvrir çà et là, mais qui, à vrai dire, sont des plus problématiques : ainsi, notamment, il est plus que douteux qu'il y ait dans la croix rouge des ambulances la moindre réminiscence templière… Quant à la croix qui sert d'insigne aux scouts catholiques, c'est évidemment une « croix de Jérusalem », et non pas une croix templière ; il est vrai que M. paul le cour s'imagine que les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem furent « l'origine des Chevaliers Templiers », alors que, en réalité, ils furent leurs rivaux et même leurs adversaires. N'insistons pas sur l'idée bizarre d'utiliser le scoutisme en vue d'une soi-disant restauration de l'Ordre du Temple ; il est par trop difficile de prendre de pareilles rêveries au sérieux, et en tout cas, si même il arrivait qu'elles soient acceptées quelque jour par les organisations dont il s'agit, cela ne pourrait jamais, en l'absence de toute transmission authentique, aboutir qu'à une sorte de mascarade, assez comparable, par exemple, à celles du « néo-druidisme » et du « néo-germanisme » ; ajoutons que, si vraiment il y a actuellement en Allemagne quelque idée d'une restauration de l'Ordre Teutonique, cela encore ne peut que rentrer dans la même catégorie de simulacres dépourvus de toute valeur effective, car l'Ordre Teutonique, en tant qu'organisation traditionnelle, est bien mort lorsque son dernier Grand Maître, Albert de Brandebourg, se convertit au luthérianisme. À propos du chapeau des scouts, M. paul le cour dit qu'« il y aurait une bien curieuse étude à faire au sujet des coiffures symboliques » ; cela est assurément très vrai, mais, pour ce qui est du chapeau lui-même, il ne faudrait pas oublier qu'il a un caractère aussi nettement antitraditionnel que possible ; n'est-il pas remarquable que, quand on veut détourner un peuple de sa tradition, on commence invariablement par lui imposer le port du chapeau ? Signalons encore une curieuse méprise historique : M. paul le cour a vu « un tableau représentant saint Bernard prêchant à Vézelay la deuxième croisade, en présence de saint Louis » ; il a sûrement dû confondre les personnages, car il y a là une erreur d'un siècle, tout simplement, et, saint Louis étant né une soixantaine d'années après la mort de saint Bernard, ils n'ont certainement pu jamais se rencontrer, du moins en ce monde !

— Dans le *Mercure de France* (n° du 15 juillet), le même M. paul le cour a publié un article intitulé *À la recherche d'un Ordre perdu*, également consacré à

l'Ordre du Temple, qui semble décidément le hanter au point de faire passer l'Atlantide elle-même au second plan de ses préoccupations… Nous retrouvons là, en abrégé, quelques-unes des considérations qui ont été plus amplement développées dans *Atlantis*, notamment sur la venue imminente de la fameuse « ère du Verseau », sur la prétendue restauration de l'Ordre Teutonique, sur l'opportunité de restaurer l'Ordre du Temple pour lui faire en quelque sorte contrepoids, et aussi sur le scoutisme comme point de départ possible de cette restauration. Cet article revêt les allures d'un véritable « manifeste », et on se demande à quoi tout cela peut bien tendre en réalité ; du reste, s'il s'agit d'un « Ordre perdu », comment pourrait-il y avoir là plus que l'objet de simples recherches historiques et archéologiques ?

— Le *Lotus Bleu* (n° de juillet) contient un article signé S. Glachant et intitulé *Aspects occultes de l'affaire des Templiers* ; il devait avoir une suite, mais il ne semble pas qu'elle ait paru jusqu'ici. Dans cette première partie, l'auteur, après une sorte de résumé historique, examine surtout les accusations plus ou moins étranges qui furent portées contre les Templiers, et il cherche à expliquer les symboles qu'on dit avoir été en usage chez ceux-ci en les rapportant à des doctrines « ésséniennes et gnostiques », ce qui ne représente d'ailleurs que des étiquettes plutôt vagues, car on sait bien peu de chose des Esséniens, et on désigne indistinctement comme « gnostiques » des choses fort disparates ; en somme, il n'y a dans tout cela rien de bien nouveau, mais n'est-il pas singulier que, de divers côtés, on s'occupe tant en ce moment de l'Ordre du Temple ?

— Le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° d'octobre) contient un article sur le tablier maçonnique, qui fait surtout ressortir l'étonnante variété des formes en usage à différentes époques et dans différents pays ; il semble qu'il y ait là un certain désordre, qui, pour cela comme pour bien d'autres choses, est sans doute dû principalement à l'oubli des origines « opératives ». Une question plus intéressante, mais à laquelle il n'est fait ici qu'une trop brève allusion, est celle de l'emploi symbolique du tablier chez les peuples anciens ; nous noterons à cet égard une citation d'où il résulte que, en Chine, il faisait partie du costume sacrificiel dès les temps les plus reculés.

Études Traditionnelles — N° 243, p. 83-90, mars 1940

SACREMENTS ET RITES INITIATIQUES

Nous avons constaté qu'il se produit assez souvent, dans l'esprit de certains, des confusions entre des rites d'ordre essentiellement différent, tels que les rites religieux et les rites initiatiques ; ces confusions sont dues assurément, avant tout, à une méconnaissance de la distinction des domaines auxquels ils se rapportent ; mais elles peuvent l'être aussi, en partie, aux similitudes que ces rites présentent parfois malgré tout, au moins dans leurs formes extérieures. Il faut dire aussi que, si la distinction est parfaitement nette dans certains cas, par exemple celui où il s'agit de rites proprement religieux, qui sont d'ordre exotérique par définition même, et qui par conséquent ne devraient donner lieu à aucun doute, elle peut l'être moins dans d'autres cas, comme celui d'une tradition où il n'y a pas de division en un exotérisme et un ésotérisme constituant comme deux aspects séparés, mais où il y à seulement des degrés divers de connaissance, la transition de l'un à l'autre pouvant être presque insensible, ainsi qu'il arrive notamment pour la tradition hindoue.

C'est précisément dans la tradition hindoue qu'on rencontre un des rites au sujet desquels on peut le plus légitimement se poser la question de savoir si leur caractère est ou n'est pas initiatique ; nous voulons parler de l'*upanayana*, et ce cas mérite réellement d'être examiné avec quelque attention[1]. Il faut tout d'abord, pour cela, bien comprendre ce qu'on doit entendre exactement par le terme *samskâra*, qu'on traduit assez habituellement par « sacrement » ; cette traduction nous paraît bien loin d'être satisfaisante, car, suivant une tendance trop commune chez les Occidentaux, elle affirme une identité entre des choses qui, si elles sont en effet comparables à certains égards, n'en sont pas moins très différentes au fond. Ce n'est pas, à vrai dire, le sens étymologique du mot « sacrement » lui-même qui donne lieu à cette objection, car il s'agit bien évidemment, dans tous les cas, de quelque chose de « sacré » ; ce sens est d'ailleurs beaucoup trop étendu pour qu'on puisse en tirer une notion quelque peu précise, et, si l'on s'en tenait là, n'importe quel rite pourrait indistinctement être appelé « sacrement » ; mais, en fait, ce mot est devenu inséparable de l'usage spécifiquement religieux et étroitement défini qui en est fait dans la tradition chrétienne, où il désigne quelque chose dont on ne trouve sans doute pas ailleurs l'équivalent exact. Il vaut donc beaucoup mieux se conformer à cet usage pour éviter toute équivoque, et réserver exclusivement l'appellation de « sacrements » à une certaine catégorie de rites religieux appartenant en propre à la forme traditionnelle chrétienne ; c'est alors la notion de « sacrement » qui rentrera dans celle de *samskâra* à titre de cas particulier, et non pas l'inverse ; en d'autres termes, on pourra dire que les « sacrements » chrétiens sont des *samskâras*, mais non que les *samskâras* hindous sont des « sacrements », car, suivant la logique la plus élémentaire, le nom d'un genre convient à chacune

[1] Une question de même genre se pose aussi au sujet de l'« ordination » bouddhique ; elle a été étudiée ici même par M. A. K. Coomaraswamy.

des espèces qui y sont comprises, mais, par contre, le nom d'une de ces espèces ne saurait valablement être appliqué ni à une autre espèce ni au genre tout entier.

Un *samskâra* est essentiellement un rite d'« agrégation » à une communauté traditionnelle ; cette définition, comme on peut le voir immédiatement, est entièrement indépendante de la forme particulière, religieuse ou autre, que peut revêtir la tradition envisagée ; et, dans le Christianisme, cette fonction est remplie par les « sacrements », comme elle l'est ailleurs par des *samskâras* d'espèce différente. Nous devons dire cependant que le mot d'« agrégation », que nous venons d'employer, manque quelque peu de précision et même d'exactitude, et cela pour deux raisons différentes : d'abord, si l'on s'en tient rigoureusement à son sens propre, il paraît désigner le rattachement même à la tradition, et alors il ne devrait s'appliquer qu'à un rite unique, celui par lequel ce rattachement est opéré d'une façon effective, tandis qu'il y a en réalité, dans une même tradition, un certain nombre plus ou moins grand de *samskâras* : il faut donc admettre que l'« agrégation » dont il s'agit comporte une multiplicité de degrés ou de modalités, qui généralement correspondent en quelque sorte aux phases principales de la vie d'un individu. D'autre part, ce même mot d'« agrégation » peut donner l'idée d'une relation qui reste encore extérieure en un certain sens, comme s'il s'agissait simplement de se joindre à un « groupement » ou d'adhérer à une « société », alors que ce dont il s'agit est d'un tout autre ordre et implique une assimilation qu'on pourrait dire « organique », car il y a là une véritable « transmutation » (*abhisambhava*) opérée dans les éléments subtils de l'individualité. M. Coomaraswamy à proposé, pour rendre *samskâra*, le terme d'« intégration », qui nous paraît en effet préférable à celui d'« agrégation » à ces deux points de vue, car il rend bien exactement cette idée d'assimilation, et, en outre, il est facilement compréhensible qu'une « intégration » puisse être plus ou moins complète et profonde, et que, par conséquent, elle soit susceptible de s'effectuer par degrés, ce qui rend bien compte de la multiplicité des *samskâras* à l'intérieur d'une même tradition.

Il faut remarquer qu'une « transmutation » comme celle dont nous parlions tout à l'heure a lieu en fait, non pas seulement dans le cas des *samskâras*, mais aussi dans celui des rites initiatiques (*dîkshâ*) ; c'est là un des caractères que les uns et les autres ont en commun, et qui permettent de les comparer sous certains rapports, quelles que soient par ailleurs leurs différences essentielles. Il y à en effet également dans les deux cas, transmission ou communication d'une influence spirituelle, et c'est cette influence qui, « infusée » en quelque sorte par le rite, produit dans l'individualité la « transmutation » en question ; mais il va de soi que les effets pourront en être limités à tel ou tel domaine déterminé, suivant le but propre du rite envisagé ; et c'est précisément par leur but, donc aussi par le domaine ou l'ordre de possibilités dans lequel ils opèrent, que les rites initiatiques diffèrent profondément de tous les autres.

D’autre part, la différence qui est sans doute la plus apparente extérieurement, et par conséquent celle qui devrait pouvoir être reconnue le plus facilement même par des observateurs « du dehors », c’est que les *samskâras* sont communs à tous les individus qui sont rattachés à une même tradition, c’est-à-dire en somme à tous ceux qui appartiennent à un certain « milieu » déterminé, ce qui donne à ces rites un aspect qui peut être dit plus proprement « social », tandis que, par contre, les rites initiatiques, requérant certaines « qualifications » particulières, sont toujours réservés à une élite plus ou moins restreinte. On peut se rendre compte par là de l’erreur que commettent les ethnologues et les sociologues qui, notamment en ce qui concerne les prétendues « sociétés primitives », emploient inconsidérément le terme d’« initiation », dont ils ne connaissent évidemment guère le véritable sens ni la portée réelle, pour l’appliquer à des rites auxquels ont accès, à tel ou tel moment de leur existence, tous les membres d’un peuple ou d’une tribu ; ces rites n’ont en réalité aucun caractère initiatique, mais ce sont proprement de véritables *samskâras*. Il peut d’ailleurs naturellement y avoir aussi, dans les mêmes sociétés, des rites authentiquement initiatiques, fussent-ils plus ou moins dégénérés (et peut-être le sont-ils souvent moins qu’on ne serait tenté de le supposer) ; mais, là comme partout, ceux-là ne sont accessibles qu’à certains individus à l’exclusion des autres, ce qui, sans même examiner les choses plus au fond, devrait suffire à rendre toute confusion impossible,

Nous pouvons maintenant en venir au cas plus spécial, que nous avons mentionné au début, du rite hindou de l’*upanayana*, c’est-à-dire de l’investiture du *pavitra* ou cordon brâhmanique, qui donne régulièrement accès à l’étude des Écritures sacrées ; s’agit-il là d’une initiation ? La question pourrait en somme être résolue par le seul fait que ce rite est *samskâra* et non *dîkshâ*, car cela implique que, au point de vue même de la tradition hindoue, qui est évidemment celui qui doit faire autorité, il n’est pas considéré comme initiatique ; mais encore peut-on se demander pourquoi il en est ainsi, en dépit de certaines apparences qui pourraient faire penser le contraire. On sait que ce rite est réservé aux membres des trois premières castes ; mais, à vrai dire, cette restriction est inhérente à la constitution même de la société traditionnelle hindoue ; elle ne suffit donc pas pour qu’on puisse parler ici d’initiation, pas plus que, par exemple, le fait que tels ou tels rites sont réservés aux hommes à l’exclusion des femmes ou inversement ne permet par lui-même de leur attribuer un caractère initiatique (il suffit, pour s’en convaincre, de citer le cas de l’ordination chrétienne). En dehors de cette seule « qualification » que nous venons de rappeler (et que désigne proprement le terme *ârya*), nulle autre n’est requise pour l’*upanayana* ; ce rite est donc commun à tous les membres des trois premières castes sans exception, et même il constitue pour eux une obligation encore plus qu’un droit ; or ce caractère obligatoire, qui est directement lié à ce que nous avons appelé l’aspect « social » des *samskâras*, ne saurait aucunement exister dans le cas d’un rite initiatique. Un milieu social, si profondément traditionnel qu’il puisse être, ne peut imposer à aucun de ses membres, quelles que soient ses « qualifications », l’obligation d’entrer dans une organisation initiatique ; c’est là quelque chose qui, par sa nature même, ne peut relever d’aucune contrainte plus ou

moins extérieure, fût-ce même simplement la contrainte « morale » de ce qu'on est convenu d'appeler l'« opinion publique », qui d'ailleurs ne peut évidemment avoir d'autre attitude légitime que d'ignorer purement et simplement tout ce qui se rapporte à l'initiation, puisque c'est là un ordre de réalités qui, par définition, est fermé à l'ensemble de la collectivité comme telle. Pour ce qui est de l'*upanayana*, on peut dire que la caste n'est encore que « virtuelle » tant que ce rite n'est pas accompli, de telle sorte qu'il est nécessaire pour que l'individu puisse occuper une place et une fonction déterminée dans l'organisme social, car, si sa fonction doit avant tout être conforme à sa nature propre, encore faut-il, pour qu'il soit capable de la remplir valablement, que cette nature soit « réalisée » et ne reste pas à l'état de simple aptitude non développée ; il est donc parfaitement compréhensible et normal que le non-accomplissement de ce rite dans les délais prescrits entraîne une exclusion de la communauté, ou, plus exactement encore, qu'il implique en lui-même cette exclusion.

Il y a pourtant encore un point particulièrement important à considérer, car c'est peut-être celui-là surtout qui peut prêter à confusion : l'*upanayana* confère la qualité de *dwija* ou « deux fois né » ; il est donc expressément désigné comme une « seconde naissance », et l'on sait que, d'autre part, cette expression s'applique aussi en un sens très précis à l'initiation. Il est vrai que le baptême chrétien, très différent d'ailleurs de l'*upanayana* à tout autre égard, est également une « seconde naissance », et il est trop évident que ce rite n'a rien de commun avec une initiation ; mais comment se fait-il que le même terme « technique » puisse être appliqué ainsi à la fois dans l'ordre des *samskâras* (y compris les « sacrements ») et dans l'ordre initiatique ? La vérité est que la « seconde naissance », en elle-même et dans son sens tout à fait général, est proprement une régénération psychique (il faut faire bien attention, en effet, que c'est au domaine psychique qu'elle se réfère directement, et non pas au domaine spirituel, car ce serait alors une « troisième naissance ») ; mais cette régénération peut n'avoir que des effets uniquement psychiques eux-mêmes, c'est-à-dire limités à un ordre plus ou moins spécial de possibilités individuelles, ou elle peut au contraire être le point de départ d'une « réalisation » d'ordre supérieur ; c'est seulement dans ce dernier cas qu'elle aura une portée proprement initiatique, tandis que, dans le premier, elle appartient au côté plus « extérieur » des diverses formes traditionnelles, celui auquel tous participent indistinctement.

L'allusion que nous venons de faire au baptême soulève une autre question qui n'est pas sans intérêt : ce rite, à part son caractère de « seconde naissance », présente aussi dans sa forme même une ressemblance avec certains rites initiatiques ; on peut d'ailleurs remarquer que cette forme se rattache à celle des rites de purification par les éléments, qui constituent une catégorie très générale et manifestement susceptible d'application dans des domaines fort différents ; mais il est cependant possible qu'il y ait là encore autre chose à envisager. Il n'y a rien d'étonnant, en effet, à ce que des rites exotériques se modèlent en quelque sorte sur des rites ésotériques ou initiatiques ; si les degrés de l'enseignement extérieur ont

pu, dans une société traditionnelle, être calqués sur ceux d'une initiation, ainsi que nous l'indiquions dernièrement, à plus forte raison une pareille « extériorisation » a-t-elle pu avoir lieu en ce qui concerne un ordre supérieur à celui-là, bien qu'encore exotérique, nous voulons dire en ce cas celui des rites religieux. En tout cela, la hiérarchie des rapports normaux est rigoureusement respectée, car, suivant ces rapports, les applications d'ordre moins élevé ou plus extérieur doivent procéder de celles qui ont un caractère plus principiel ; si donc nous considérons, pour nous en tenir à ces seuls exemples, des choses telles que la « seconde naissance » ou que la purification par les éléments, c'est leur signification initiatique qui est en réalité la première de toutes, et leurs autres applications doivent en être dérivées plus ou moins directement, car il ne saurait y avoir, dans aucune forme traditionnelle, rien de plus principiel que l'initiation et son domaine propre, et c'est dans ce côté « intérieur » que réside véritablement l'esprit même de toute tradition.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 243, p. 118-123, mars 1940

NÂMA-RÛPA

On sait que, dans la tradition hindoue, l'individualité est considérée comme constituée par l'union de deux éléments, ou plus exactement de deux ensembles d'éléments, qui sont désignés respectivement par les termes *nâma* et *rûpa*, signifiant littéralement « nom » et « forme », et généralement réunis dans l'expression composée *nâma-rûpa*, qui comprend ainsi l'individualité tout entière. *Nâma* correspond au côté « essentiel » de cette individualité, et rûpa à son côté « substantiel » ; c'est donc à peu près l'équivalent de l'εἶδος et de la ὕλη d'Aristote, ou de ce que les scolastiques ont appelé « forme » et « matière » ; mais, ici, il faut bien prendre garde à une imperfection assez fâcheuse de la terminologie occidentale : la « forme », en effet, équivaut alors à *nâma*, tandis que, quand on prend le même mot dans son sens habituel, c'est au contraire *rûpa* qu'on est obligé de traduire par « forme[1] ». Le mot « matière » n'étant pas sans inconvénients non plus, pour des raisons que nous avons déjà expliquées en d'autres occasions et sur lesquelles nous ne reviendrons pas présentement, nous trouvons bien préférable l'emploi des termes « essence » et « substance », pris naturellement dans le sens relatif où ils sont susceptibles de s'appliquer à une individualité.

À un autre point de vue quelque peu différent, *nâma* correspond aussi à la partie subtile de l'individualité, et *rûpa* à sa partie corporelle ou sensible ; mais d'ailleurs, au fond, cette distinction coïncide avec la précédente, car ce sont précisément ces deux parties subtile et corporelle qui, dans l'ensemble de l'individualité, jouent en somme le rôle d'« essence » et de « substance » l'une par rapport à l'autre. Dans tous les cas, quand l'être est affranchi de la condition individuelle, on peut dire qu'il est par là même « au delà du nom et de la forme », puisque ces deux termes complémentaires sont proprement constitutifs de l'individualité comme telle ; il est bien entendu qu'il s'agit en cela de l'être qui est passé à un état supra-individuel, car, dans un autre état individuel, donc encore « formel », il retrouverait forcément l'équivalent de *nâma* et de *rûpa*, bien que la « forme » ne soit plus alors corporelle comme elle l'est dans l'état humain.

Cependant, il faut dire aussi que *nâma* est susceptible d'une certaine transposition dans laquelle il n'est plus le corrélatif de *rûpa* ; cela apparaît notamment lorsqu'il est dit que ce qui subsiste quand un homme meurt est *nâma*[2]. Il est vrai qu'on pourrait penser tout d'abord qu'il ne s'agit là que des prolongements extra-corporels de l'individualité humaine ; cette façon de voir est d'ailleurs acceptable en un certain sens, en tant que *rûpa* s'identifie au corps ; il n'y

[1] En anglais, on pourrait jusqu'à un certain point éviter l'équivoque en convenant de rendre la « forme » scolastique par *form*, et la « forme » au sens ordinaire par *shape* ; mais, en français, il est impossible de trouver deux mots permettant de faire une semblable distinction.

[2] *Brihad-Aranyaka Upanishad*, III, 2, 12.

aurait pas alors une véritable transposition à proprement parler, mais la partie subtile de l'individualité continuerait simplement à être désignée comme *nâma* après la disparition de la partie corporelle. Il pourrait même encore en être ainsi quand ce *nâma* est dit être « sans fin », car ceci peut ne s'entendre que de la perpétuité cyclique ; un cycle quelconque peut aussi être dit « sans fin », en ce sens que sa fin rejoint analogiquement son commencement, comme on le voit notamment par l'exemple du cycle annuel (*samvatsara*)[1]. Pourtant, il n'en est évidemment plus de même quand il est précisé que l'être qui subsiste comme *nâma* est passé dans le monde des *dêvas*[2], c'est-à-dire dans un état « angélique » ou supra-individuel ; un tel état étant « informel », on ne peut plus parler de *rûpa*, tandis que *nâma* est transposé en un sens supérieur, ce qui est possible en vertu du caractère supra-sensible qui y est attaché même dans son acception ordinaire et individuelle ; dans ce cas l'être est encore « au delà de la forme », mais il ne serait aussi « au delà du nom » que s'il était parvenu à l'état inconditionné, et non pas seulement à un état qui, si élevé qu'il puisse être, appartient encore au domaine de l'existence manifestée. Nous pouvons remarquer que c'est sans doute là ce que signifie, dans les doctrines théologiques occidentales, la conception suivant laquelle la nature angélique (*dêvatwa*) est une « forme » pure (ce qu'on pourrait rendre en sanscrit par *shuddha-nâma*), c'est-à-dire non unie à une « matière » ; en effet, en tenant compte des particularités du langage scolastique que nous avons signalées plus haut, cela revient exactement à dire qu'il s'agit de ce que nous appelons un état « informel[3] ».

Dans cette transposition, *nâma* équivaut encore au grec εἶδος, mais entendu cette fois au sens platonicien plutôt qu'au sens aristotélicien : c'est l'« idée », non pas dans l'acception psychologique et « subjective » que lui donnent les modernes, mais au sens transcendant de l'« archétype », c'est-à-dire comme réalité du « monde intelligible », dont le « monde sensible » n'offre qu'un reflet ou une ombre[4] ; on peut d'ailleurs, à cet égard, prendre ici le « monde sensible » comme représentant symboliquement tout le domaine de la manifestation formelle, le « monde intelligible » étant celui de la manifestation informelle, c'est-à-dire le monde des *dêvas*. C'est aussi de cette façon qu'il faut entendre l'application du terme *nâma* au modèle « idéal » que l'artiste doit tout d'abord contempler intérieurement, et d'après lequel il réalise ensuite son œuvre sous une forme sensible, qui est proprement *rûpa*, de telle sorte que, quand l'« idée » s'est ainsi « incorporée », l'œuvre d'art peut être regardée, tout comme l'être individuel, comme une combinaison de *nâma* et de *rûpa*[5]. Il y a ainsi, pour ainsi dire, une « descente » (*avatarana*) de l'« idée » dans le domaine formel ; ce n'est pas, bien

[1] *Jaiminîya Upanishad Brâhmana*, I, 35.
[2] *Ibid.*, III, 9.
[3] Il n'en est pas moins vrai que la nature angélique, comme tout ce qui est manifesté, comporte nécessairement un mélange d'« acte » et de « puissance » ; certains paraissent avoir assimilé purement et simplement ces deux termes à la « forme » et à la « matière », qui y correspondent en effet, mais qui ont normalement une acceptation plus restreinte ; et ces différences de terminologie ne sont pas sans avoir donné lieu à certaines confusions.
[4] On se rappellera ici le symbolisme de la caverne de Platon.
[5] Sur ce point, et aussi pour une bonne partie des autres considérations exposées dans cet article, voir Ananda K. Coomaraswamy, *The Part of Art in Indian Life*, dans le recueil commémoratif du centenaire de Shri Râmakrishna, *The Cultural heritage of India*, vol. III, p. 485-513.

entendu, que l'« idée » en soit affectée en elle-même, mais plutôt qu'elle se reflète dans une certaine forme sensible, qui procède d'elle et à laquelle elle donne en quelque sorte la vie ; on pourrait dire encore, à cet égard, que l'« idée » en elle-même correspond à l'« esprit », et que son aspect « incorporé » correspond à l'« âme ». Cette similitude de l'œuvre d'art permet de comprendre d'une façon plus précise la véritable nature du rapport qui existe entre l'« archétype » et l'individu, et, par suite, de celui des deux sens du terme *nâma*, selon qu'il est appliqué dans le domaine « angélique » ou dans le domaine humain, c'est-à-dire qu'il désigne, d'une part, le principe informel ou « spirituel » de l'être, qu'on peut appeler aussi sa pure « essence », et, d'autre part, la partie subtile de l'individualité, qui n'est « essence » qu'en un sens tout relatif et par rapport à sa partie corporelle, mais qui, à ce titre, représente l'« essence » dans le domaine individuel et peut donc y être considérée comme un reflet de la véritable « essence » transcendante.

Il reste maintenant à expliquer le symbolisme qui est inhérent aux termes mêmes de *nâma* et de *rûpa*, et qui permet de passer de leur sens littéral, c'est-à-dire de l'acception commune des mots « nom » et « forme », aux applications que nous venons d'envisager. La relation peut paraître plus évidente à première vue pour la « forme » que pour le « nom », peut-être parce que, en ce qui concerne cette « forme », nous ne sortons pas en somme de l'ordre sensible, auquel se rapporte directement le sens ordinaire des mots ; du moins, il en est ainsi quand il s'agit de l'existence humaine ; et, s'il s'agissait d'un autre état individuel, il suffirait de considérer qu'il doit y avoir nécessairement une certaine correspondance entre la constitution de l'être manifesté dans cet état et celle de l'individu humain, par là même que c'est toujours d'un état « formel » qu'il est question. D'autre part, pour bien comprendre la vraie signification de *nâma*, il faut faire appel à des notions moins communément répandues, et il faut avant tout se souvenir que, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, le « nom » d'un être, même entendu littéralement, est effectivement une expression de son « essence » ; ce « nom » est d'ailleurs aussi un « nombre » au sens pythagoricien et kabbalistique, et l'on sait que, même au simple point de vue de la filiation historique, la conception de l'« idée » platonicienne, dont nous parlions tout à l'heure, se rattache étroitement à celle du « nombre » pythagoricien.

Ce n'est pas tout : il importe de remarquer encore que le « nom », au sens littéral, est proprement un son, donc appartient à l'ordre auditif, tandis que la « forme » appartient à l'ordre visuel ; ici, l'« œil » (ou la vue) est donc pris comme symbole de l'expérience sensible, tandis que l'« oreille » (ou l'ouïe) est prise comme symbole de l'intellect « angélique » ou intuitif[1] ; et c'est également ainsi que la « révélation », ou l'intuition directe des vérités intelligibles, est représentée comme une « audition » (d'où la signification traditionnelle du mot *shruti*[2]). Il va de soi que, en elles-mêmes,

[1] Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, I, 4, 17.

[2] Il convient d'ajouter cependant que, dans certains cas, la vue et son organe peuvent aussi symboliser l'intuition intellectuelle (l'« œil de la Connaissance » dans la tradition hindoue, ou « œil du cœur » dans la tradition islamique) ; mais il s'agit alors d'un autre aspect du symbolisme de la lumière, et par conséquent de la « visibilité », différent de celui que nous avons à considérer présentement, car dans ce dernier interviennent surtout les rapports de la vue et de l'ouïe, ou des qualités sensibles correspondantes ; on doit toujours se souvenir que le symbolisme traditionnel n'est jamais « systématique ».

l’ouïe et la vue relèvent également du domaine sensible ; mais, pour leur transposition symbolique, lorsqu’elles y sont ainsi mises en rapport l’une avec l’autre, il y a à envisager entre elles une certaine hiérarchie, qui résulte de l’ordre de développement des éléments, et par conséquent des qualités sensibles qui s’y rapportent respectivement : la qualité auditive, se rapportant à l’éther qui est le premier des éléments, est plus « primordiale » que la qualité visuelle, qui se rapporte au feu ; et l’on voit que, par là, la signification du terme *nâma* se relie d’une façon directe à des idées traditionnelles qui ont dans la doctrine hindoue un caractère vraiment fondamental, nous voulons dire celle de la « primordialité du son » et celle de la « perpétuité du *Vêda* ».

René Guénon.

LES LIVRES

Charles Clyde Hunt — *Masonic Symbolism* (Laurance Press Co., Cedar Rapids, Iowa). L'auteur, Grand Secrétaire de la Grande Loge d'Iowa, avait publié il y a une quinzaine d'années un livre intitulé : *Some Thoughts on Masonic Symbolism* ; le présent volume en est une réédition, mais considérablement augmentée par l'addition d'un nombre presque double de nouveaux chapitres ; ceux-ci avaient paru séparément, dans l'intervalle, sous forme d'articles dans le *Grand Lodge Bulletin*, et nous avons eu déjà l'occasion d'en mentionner la plupart à mesure de cette apparition. Il eût peut-être mieux valu, nous semble-t-il, garder au livre son titre primitif, car il n'y a pas là, comme le nouveau titre pourrait le faire croire, un traité d'ensemble sur le symbolisme maçonnique ; c'est plutôt une série d'études portant toutes sur des points plus ou moins particuliers. D'autre part, ce qui frappe tout d'abord en voyant ces études ainsi réunies, c'est que les interprétations qui y sont données sont à peu près exclusivement basées sur des références bibliques ; à vrai dire, cela est normal en un certain sens, puisque la Maçonnerie représente une forme initiatique proprement occidentale ; pourtant, beaucoup de questions pourraient être grandement éclairées par une comparaison avec les données d'autres traditions. En outre, les textes bibliques eux-mêmes ne sont guère envisagés que dans leur sens le plus littéral, c'est-à-dire que les explications qui en sont tirées sont surtout d'ordre historique d'une part et moral de l'autre ; cela est manifestement insuffisant, dès lors qu'il devrait s'agir ici, non pas du point de vue religieux, mais du point de vue initiatique ; il semble y avoir là une certaine tendance à confondre les deux domaines, qui n'est d'ailleurs que trop répandue dans la Maçonnerie anglo-saxonne. L'auteur paraît assigner pour but principal à la Maçonnerie ce qu'il appelle la « construction du caractère » (*character-building*) ; cette expression ne représente au fond qu'une simple « métaphore », bien plutôt qu'un véritable symbole ; le mot « caractère » est bien vague, et, en tout cas, il ne semble rien indiquer qui dépasse l'ordre psychologique ; c'est donc là encore quelque chose de bien exotérique, tandis que, si l'on parlait de « construction spirituelle », cela pourrait avoir un sens bien autrement profond, surtout si l'on y ajoutait les précisions plus proprement « techniques » qu'il serait facile de dégager à cet égard du symbolisme maçonnique, pourvu qu'on sache se garder de « moraliser » purement et simplement à propos des symboles, ce qui n'a certes rien d'initiatique et ne justifie guère l'affirmation du caractère ésotérique de la Maçonnerie. Tout cela n'enlève d'ailleurs rien au mérite et à l'intérêt du livre dans le domaine plus particulier où il se tient de préférence, c'est-à-dire surtout en ce qui concerne la contribution qu'il apporte à l'élucidation d'un certain nombre de points obscurs ou généralement mal compris, comme il y en a trop dans l'état présent de la tradition maçonnique, nous voulons dire depuis que celle-ci a été réduite à n'être plus que « spéculative ».

Giuseppe Leti et Louis Lachat — *L'Ésotérisme à la scène : La Flûte enchantée ; Parsifal ; Faust* (Derain et Raclet, Lyon). Le titre de ce livre est peut-être insuffisamment précis, car les trois pièces qui y sont étudiées sont envisagées

(ou du moins telle a été l'intention des auteurs) au point de vue plus spécial du symbolisme maçonnique, plutôt qu'à celui de l'ésotérisme en général. Il y a d'ailleurs là quelque chose qui peut soulever tout de suite une objection, car, si le caractère maçonnique de la *Flûte enchantée* est bien connu et ne peut être mis en doute, il n'en est pas de même pour les deux autres ; et, si l'on peut du moins faire valoir que Goethe fut Maçon tout comme Mozart, on ne saurait en dire autant de Wagner. Il semble bien que, s'il peut y avoir dans *Parsifal* des points de comparaison avec le symbolisme maçonnique, cela vient de la légende même du Graal, ou du « courant » médiéval auquel elle se rattache, beaucoup plus que de l'adaptation qu'en a faite Wagner, qui n'a pas été forcément conscient de son caractère initiatique originel, et à qui on a même parfois reproché d'avoir altéré ce caractère en y substituant un mysticisme quelque peu nébuleux. Toutes les similitudes qu'indiquent les auteurs peuvent en somme s'expliquer par ce qu'ils appellent l'« héritage des hermétiques » dans la Maçonnerie, ce qui correspond bien à ce que nous venons de dire ; ils y mêlent d'ailleurs trop souvent des considérations assez vagues, qui ne relèvent plus du symbolisme ni de l'ésotérisme, mais seulement d'une « idéologie » qui, si elle représente la conception qu'ils se font de la Maçonnerie, n'est certes nullement inhérente à la Maçonnerie elle-même, et n'a même pu s'introduire dans certaines de ses branches que du fait de la dégénérescence dont nous avons souvent parlé. Quant au cas de Goethe, il est assez complexe ; il y aurait lieu d'examiner de plus près dans quelle mesure son poème de *Faust* est réellement « marqué de l'esprit maçonnique » comme l'a dit un critique cité ici, et pour lequel l'« esprit maçonnique » n'était peut-être, au fond, que l'idée qu'on s'en fait communément dans le public ; c'est certainement plus contestable que pour d'autres œuvres du même auteur, comme *Wilhelm Meister* ou le conte énigmatique du *Serpent Vert* ; et même, à vrai dire, il y a dans *Faust*, qui constitue un ensemble quelque peu « chaotique », des parties dont l'inspiration semble plutôt antitraditionnelle ; les influences qui se sont exercées sur Goethe n'ont sans doute pas été exclusivement maçonniques, et il pourrait n'être pas sans intérêt de chercher à les déterminer plus exactement… Par ailleurs, il y a dans le présent livre une multitude de remarques intéressantes, mais tout cela, qui aurait grand besoin d'être clarifié et mis en ordre, ne pourrait l'être que par quelqu'un qui ne serait pas affecté, comme les auteurs le sont trop visiblement, par les idées modernes, « progressistes » et « humanitaires », qui sont aux antipodes de tout véritable ésotérisme.

André Savoret — *L'Inversion psychanalytique* (Librairie Heugel, éditions « Psyché », Paris). Cette brochure contient une sévère critique de la psychanalyse, que nous ne pouvons assurément qu'approuver, et qui coïncide même sur certains points avec ce que nous avons écrit ici nous-même sur ce sujet, notamment en ce qui concerne le caractère particulièrement inquiétant de la « transmission » psychanalytique, à propos de laquelle l'auteur cite d'ailleurs nos articles. Le titre se justifie par le fait que non seulement la psychanalyse renverse les rapports normaux du « conscient » et du « subconscient », mais aussi qu'elle se présente, à bien des égards, comme une sorte de « religion à rebours », ce qui montre assez de quelle

source elle peut être inspirée ; le rôle pédagogique qu'elle prétend jouer et son infiltration dans les diverses méthodes dites d'« éducation nouvelle » sont aussi quelque chose d'assez significatif… La seconde partie, intitulée *Totémisme et Freudisme*, est consacrée plus spécialement à l'examen de la théorie extravagante que Freud a formulée sur l'origine de la religion, en prenant pour point de départ les élucubrations, déjà passablement fantastiques et incohérentes, des sociologues sur le « totémisme », et en y adjoignant ses conceptions propres, on pourrait dire volontiers ses « obsessions » ; tout cela donne une idée fort édifiante d'une certaine partie de la « science » contemporaine… et de la mentalité de ceux qui y croient !

R. de Saussure — *Le Miracle grec, Étude psychanalytique sur la civilisation hellénique* (Éditions Denoël, Paris). Nous avons précisément ici un exemple de théories du genre de celles dont il est question ci-dessus : quelques lignes de l'introduction donneront une idée suffisante de l'esprit dans lequel ce livre est conçu : « Le berceau de l'humanité nous est apparu comme une sorte de névrose collective qui faisait obstacle au développement de l'intelligence (Admirons en passant cette image d'un « berceau » qui est une « névrose »…). Chaque civilisation est une tentative, plus ou moins réussie, d'auto-guérison spontanée. La première en date, la civilisation grecque est parvenue à faire tomber le voile qui la séparait de la réalité ». Il va sans dire que ce qui est appelé ici « intelligence » n'est rien de plus que la raison, et que son « développement » consiste à se tourner exclusivement vers le domaine sensible ; et, pour ce qui est de la « réalité », il faut entendre tout simplement par là les choses envisagées au point de vue profane, qui, pour l'auteur et pour ceux qui pensent comme lui, représente « l'achèvement le plus complet de l'homme » ! Aussi, même quand certains faits sont énoncés exactement, l'interprétation qui en est donnée est-elle proprement au rebours de ce qu'elle devrait être : tout ce qui, dans la période « classique », marque une dégénérescence ou une déviation par rapport aux époques précédentes, est présenté au contraire comme un « progrès »… Dans tout cela, d'ailleurs, l'auteur a mis assez peu de chose de lui-même, car son livre est fait surtout de citations d'« autorités » pour lesquelles il a manifestement le plus grand respect ; il paraît bien être de ceux qui acceptent sans la moindre discussion toutes les idées enseignées plus ou moins « officiellement » ; à ce titre, on pourrait considérer son travail comme une « anthologie » assez curieuse de ce qu'on est convenu d'admettre dans les milieux « scientistes » actuels en ce qui concerne les civilisations antiques. Il serait bien inutile d'entrer dans le détail et d'insister sur l'explication qui est donnée du soi-disant « miracle grec » ; en la débarrassant de toute la « mythologie » freudienne dont elle est entourée, on pourrait en somme la résumer en ces quelques mots : c'est la révolte contre les institutions familiales, et par suite contre tout ordre traditionnel, qui, en rendant possible la « liberté de pensée », a été la cause initiale de tout « progrès » ; ce n'est donc là, au fond, que l'expression même de l'esprit antitraditionnel moderne sous sa forme la plus brutale. Ajoutons encore une remarque : il a été successivement de mode, depuis un siècle environ, d'assimiler les « hommes primitifs » à des enfants, puis à des sauvages ; maintenant, on veut les assimiler à des malades, et plus précisément à des « névrosés » ;

malheureusement on ne s’aperçoit pas que ces « névrosés » ne sont, en réalité, qu’un des produits les plus caractéristiques de la « civilisation » tant vantée de notre époque !

Études Traditionnelles — N° 244, p. 131-138, avril 1940

LA MALADIE DE L'ANGOISSE

Il est de mode aujourd'hui, dans certains milieux, de parler d'« inquiétude métaphysique », et même d'« angoisse métaphysique » ; ces expressions, évidemment absurdes, sont encore de celles qui trahissent le désordre mental de notre époque ; mais, comme toujours en pareil cas, il peut y avoir intérêt à chercher à préciser ce qu'il y a sous ces erreurs et ce qu'impliquent exactement de tels abus de langage. Il est bien clair que ceux qui parlent ainsi n'ont pas la moindre notion de ce qu'est véritablement la métaphysique ; mais encore peut-on se demander pourquoi ils veulent transporter, dans l'idée qu'ils se font de ce domaine inconnu d'eux, ces termes d'inquiétude et d'angoisse, plutôt que n'importe quels autres qui n'y seraient ni plus ni moins déplacés. Sans doute faut-il en voir la première raison, ou la plus immédiate, dans le fait que ces mots représentent des sentiments qui sont particulièrement caractéristiques de l'époque actuelle ; la prédominance qu'ils y ont acquise est d'ailleurs assez compréhensible, et pourrait même être considérée comme légitime en un certain sens si elle se limitait à l'ordre des contingences, car elle n'est manifestement que trop justifiée par l'état de déséquilibre et d'instabilité de toutes choses, qui va sans cesse en s'aggravant, et qui n'est assurément guère fait pour donner une impression de sécurité à ceux qui vivent dans un monde aussi troublé. S'il y a dans ces sentiments quelque chose de maladif, c'est que l'état par lequel ils sont causés et entretenus est lui-même anormal et désordonné ; mais tout cela, qui n'est en somme qu'une simple explication de fait, ne rend pas suffisamment compte de l'intrusion de ces mêmes sentiments dans l'ordre intellectuel, ou du moins dans ce qui prétend en tenir lieu chez nos contemporains ; cette intrusion montre que le mal est plus profond en réalité, et qu'il doit y avoir là quelque chose qui se rattache à tout l'ensemble de la déviation mentale du monde moderne.

À cet égard, on peut remarquer tout d'abord que l'inquiétude perpétuelle des modernes n'est pas autre chose qu'une des formes de ce besoin d'agitation que nous avons souvent dénoncé, besoin qui, dans l'ordre mental, se traduit par le goût de la recherche pour elle-même, c'est-à-dire d'une recherche qui, au lieu de trouver son terme dans la connaissance comme elle le devrait normalement, se poursuit indéfiniment et ne conduit véritablement à rien, et qui est d'ailleurs entreprise sans aucune intention de parvenir à une vérité à laquelle tant de nos contemporains ne croient même pas. Nous accorderons qu'une certaine inquiétude peut avoir sa place légitime au point de départ de toute recherche, comme mobile incitant à cette recherche même, car il va de soi que, si l'homme se trouvait satisfait de son état d'ignorance, il y resterait indéfiniment et ne chercherait aucunement à en sortir ; encore vaudrait-il mieux donner à cette sorte d'inquiétude mentale un autre nom : elle n'est rien d'autre, en réalité, que cette « curiosité » qui, suivant Aristote, est le commencement de la science, et qui, bien entendu, n'a rien de commun avec les

besoins purement pratiques auxquels les « empiristes » et les « pragmatistes » voudraient attribuer l'origine de toute connaissance humaine ; mais en tout cas, qu'on l'appelle inquiétude ou curiosité, c'est là quelque chose qui ne saurait plus avoir aucune raison d'être ni subsister en aucune façon dès que la recherche est arrivée à son but, c'est-à-dire dès que la connaissance est atteinte, de quelque ordre de connaissance qu'il s'agisse d'ailleurs ; à plus forte raison doit-elle nécessairement disparaître, d'une façon complète et définitive, quand il s'agit de la connaissance par excellence, qui est celle du domaine métaphysique. On pourrait donc voir, dans l'idée d'une inquiétude sans terme, et par conséquent ne servant pas à tirer l'homme de son ignorance, la marque d'une sorte d'« agnosticisme », qui peut être plus ou moins inconscient dans bien des cas, mais qui n'en est pas pour cela moins réel : parler d'« inquiétude métaphysique » équivaut au fond, qu'on le veuille ou non, soit à nier la connaissance métaphysique elle-même, soit tout au moins à déclarer son impuissance à l'obtenir, ce qui pratiquement ne fait pas grande différence ; et, quand cet « agnosticisme » est vraiment inconscient, il s'accompagne ordinairement d'une illusion qui consiste à prendre pour métaphysique ce qui ne l'est nullement, et ce qui n'est même à aucun degré une connaissance valable, fût-ce dans un ordre relatif, nous voulons dire la « pseudo-métaphysique » des philosophes modernes, qui est effectivement incapable de dissiper la moindre inquiétude, par là même qu'elle n'est pas une véritable connaissance, et qui ne peut, tout au contraire, qu'accroître le désordre intellectuel et la confusion des idées chez ceux qui la prennent au sérieux, et rendre leur ignorance d'autant plus incurable ; en cela comme à tout autre point de vue, la fausse connaissance est certainement bien pire que la pure et simple ignorance naturelle.

Certains, comme nous l'avons dit, ne se bornent pas à parler d'« inquiétude », mais vont même jusqu'à parler d'« angoisse », ce qui est encore plus grave, et exprime une attitude peut-être plus nettement antimétaphysique encore s'il est possible ; les deux sentiments sont d'ailleurs plus ou moins connexes, en ce qu'ils ont l'un et l'autre leur racine commune dans l'ignorance. L'angoisse, en effet, n'est qu'une forme extrême et pour ainsi dire « chronique » de la peur ; or l'homme est naturellement porté à éprouver la peur devant ce qu'il ne connaît pas ou ne comprend pas, et cette peur même devient un obstacle qui l'empêche de vaincre son ignorance, car elle l'amène à se détourner de l'objet en présence duquel il l'éprouve et auquel il en attribue la cause, alors qu'en réalité cette cause n'est pourtant qu'en lui-même ; encore cette réaction négative n'est-elle que trop souvent suivie d'une véritable haine à l'égard de l'inconnu, surtout si l'homme a plus ou moins confusément l'impression que cet inconnu est quelque chose qui dépasse ses possibilités actuelles de compréhension. Si cependant l'ignorance peut être dissipée, la peur s'évanouira aussitôt par là-même, comme dans l'exemple bien connu de la corde prise pour un serpent ; la peur, et par conséquent l'angoisse qui n'en est qu'un cas particulier, est donc incompatible avec la connaissance, et, si elle arrive à un degré tel qu'elle soit vraiment invincible, la connaissance en sera rendue impossible, même en l'absence de tout autre empêchement inhérent à la nature de

l'individu ; on pourrait donc parler en ce sens, non pas d'une « angoisse métaphysique », mais au contraire d'une « angoisse antimétaphysique », jouant en quelque sorte le rôle d'un véritable « gardien du seuil », suivant l'expression des hermétistes, et interdisant à l'homme l'accès du domaine de la connaissance métaphysique.

Il faut encore expliquer plus complètement comment la peur résulte de l'ignorance, d'autant plus que nous avons eu récemment l'occasion de constater à ce sujet une erreur assez étonnante : nous avons vu l'origine de la peur attribuée à un sentiment d'isolement, et cela dans un exposé se basant sur la doctrine vêdântique, alors que celle-ci enseigne au contraire expressément que la peur est due au sentiment d'une dualité ; et en effet, si un être était vraiment seul, de quoi pourrait-il avoir peur ? On dira peut-être qu'il peut avoir peur de quelque chose qui se trouve en lui-même ; mais cela même implique qu'il y a en lui, dans sa condition actuelle, des éléments qui échappent à sa propre compréhension, et par conséquent une multiplicité non-unifiée ; le fait qu'il soit isolé ou non n'y change d'ailleurs rien et n'intervient aucunement en pareil cas. D'autre part, on ne peut pas invoquer valablement, en faveur de cette explication par l'isolement, la peur instinctive éprouvée dans l'obscurité par beaucoup de personnes, et notamment par les enfants ; cette peur est due en réalité à l'idée qu'il peut y avoir dans l'obscurité des choses qu'on ne voit pas, donc qu'on ne connaît pas, et qui sont redoutables pour cette raison même ; si au contraire l'obscurité était considérée comme vide de toute présence inconnue, la peur serait sans objet et ne se produirait pas. Ce qui est vrai, c'est que l'être qui éprouve la peur cherche à s'isoler, mais précisément pour s'y soustraire ; il prend une attitude négative et se « rétracte » comme pour éviter tout contact possible avec ce qu'il redoute, et de là proviennent sans doute la sensation de froid et les autres symptômes physiologiques qui accompagnent habituellement la peur ; mais cette sorte de défense irréfléchie est d'ailleurs inefficace, car il est bien évident que, quoi qu'un être fasse, il ne peut s'isoler réellement du milieu dans lequel il est placé par ses conditions mêmes d'existence contingente, et que, tant qu'il se considère comme entouré par un « monde extérieur », il lui est impossible de se mettre entièrement à l'abri des atteintes de celui-ci. La peur ne peut être causée que par l'existence d'autres êtres, qui, en tant qu'ils sont autres, constituent ce « monde extérieur », ou d'éléments qui, bien qu'incorporés à l'être lui-même, n'en sont pas moins étrangers et « extérieurs » à sa conscience actuelle ; mais l'« autre » comme tel n'existe que par un effet de l'ignorance, puisque toute connaissance implique essentiellement une identification ; on peut donc dire que plus un être connaît, moins il y a pour lui d'« autre » et d'« extérieur », et que, dans la même mesure, la possibilité de la peur, possibilité d'ailleurs toute négative, est abolie pour lui ; et, finalement, l'état de « solitude » absolue (*Kaivalya*), qui est au-delà de toute contingence, est un état de pure impassibilité. Remarquons incidemment, à ce propos, que l'« ataraxie » stoïcienne ne représente qu'une conception déformée d'un tel état, car elle prétend s'appliquer à un être qui en réalité est encore soumis aux contingences, ce qui est contradictoire ; s'efforcer de traiter les choses extérieures comme indifférentes, autant qu'on le peut dans la

condition individuelle, peut constituer une sorte d'exercice préparatoire en vue de la « délivrance », mais rien de plus, car, pour l'être qui est véritablement « délivré », il n'y a pas de choses extérieures ; un tel exercice pourrait en somme être regardé comme un équivalent de ce qui, dans les « épreuves » initiatiques, exprime sous une forme ou sous une autre la nécessité de surmonter tout d'abord la peur pour parvenir à la connaissance, qui par la suite rendra cette peur impossible, puisqu'il n'y aura plus rien alors par quoi l'être puisse être affecté ; et il est évident qu'il faut bien se garder de confondre les préliminaires de l'initiation avec son résultat final.

Une autre remarque qui, bien qu'accessoire, n'est pas sans intérêt, c'est que la sensation de froid et les symptômes extérieurs auxquels nous avons fait allusion tout à l'heure se produisent aussi, même sans que l'être qui les éprouve ait consciemment peur à proprement parler, dans les cas où se manifestent des influences psychiques de l'ordre le plus inférieur, comme par exemple dans les séances spirites et dans les phénomènes de « hantise » ; là encore, il s'agit de la même défense subconsciente et presque « organique », en présence de quelque chose d'hostile et en même temps d'inconnu, du moins pour l'homme ordinaire qui ne connaît effectivement que ce qui est susceptible de tomber sous les sens, c'est-à-dire les seules choses du domaine corporel. Les « terreurs paniques », qui se produisent sans aucune cause apparente, sont dues aussi à la présence de certaines influences n'appartenant pas à l'ordre sensible ; elles sont d'ailleurs souvent collectives, ce qui va encore à l'encontre de l'explication de la peur par l'isolement ; et il ne s'agit pas nécessairement, dans ce cas, d'influences hostiles ou d'ordre inférieur, car il peut même arriver qu'une influence spirituelle, et non pas seulement une influence psychique, provoque une terreur de cette sorte chez des « profanes » qui la perçoivent vaguement sans rien connaître de sa nature ; l'examen de ces faits, qui n'ont en somme rien d'anormal, quoi qu'en puisse penser l'opinion commune, ne fait que confirmer encore que la peur est bien réellement causée par l'ignorance, et c'est pourquoi nous avons cru bon de les signaler en passant.

Pour en revenir au point essentiel, nous pouvons dire maintenant que ceux qui parlent d'« angoisse métaphysique » montrent par-là, tout d'abord, leur ignorance totale de la métaphysique ; en outre, leur attitude même rend cette ignorance invincible, d'autant plus que l'angoisse n'est pas un simple sentiment passager de peur, mais une peur devenue en quelque sorte permanente, installée dans le « psychisme » même de l'être, et c'est pourquoi on peut la considérer comme une véritable « maladie » ; tant qu'elle ne peut être surmontée, elle constitue proprement, tout comme d'autres défauts graves d'ordre psychique, une « disqualification » à l'égard de la connaissance métaphysique. D'autre part, la connaissance est le seul remède définitif contre l'angoisse, aussi bien que contre la peur sous toutes ses formes et contre la simple inquiétude, puisque ces sentiments ne sont que des conséquences ou des produits de l'ignorance, et que par suite la connaissance, dès qu'elle est atteinte, les détruit entièrement dans leur racine même

et les rend désormais impossibles, tandis que, sans elle, même s'ils sont écartés momentanément, ils peuvent toujours reparaître au gré des circonstances. S'il s'agit de la connaissance par excellence, cet effet se répercutera nécessairement dans tous les domaines inférieurs, et ainsi ces mêmes sentiments disparaîtront aussi à l'égard des choses les plus contingentes ; comment, en effet, pourraient-ils affecter celui qui, voyant toutes choses dans le principe, sait que, quelles que soient les apparences, elles ne sont en définitive que des éléments de l'ordre total ? Il en est de cela comme de tous les maux dont souffre le monde moderne : le véritable remède ne peut venir que d'en haut, c'est-à-dire d'une restauration de la pure intellectualité ; tant qu'on cherchera à y remédier par en bas, c'est-à-dire en se contentant d'opposer des contingences à d'autres contingences, tout ce qu'on prétendra faire sera vain et inefficace ; mais qui pourra le comprendre pendant qu'il en est encore temps ?

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 244, p. 157-164, avril 1940

LA PIERRE ANGULAIRE

Le symbolisme de la « pierre angulaire », dans la tradition chrétienne, se base sur ce texte : « La pierre que ceux qui bâtissaient avaient rejetée est devenue la principale pierre de l'angle », ou plus exactement « la tête de l'angle » (*caput anguli*)[1]. Ce qui est étrange, c'est que ce symbolisme est le plus souvent mal compris, par suite d'une confusion qui est faite communément entre cette « pierre angulaire » et la « pierre fondamentale » à laquelle se rapporte cet autre texte encore plus connu : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle[2] ». Cette confusion est étrange, disons-nous, car, au point de vue spécifiquement chrétien, elle revient en fait à confondre saint Pierre avec le Christ lui-même, puisque c'est celui-ci qui est expressément désigné comme la « pierre angulaire », comme le montre ce passage de saint Paul, qui, en outre, la distingue nettement des « fondations » de l'édifice : « Vous êtes un édifice bâti sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la principale pierre de l'angle (*summo angulari lapide*), en qui tout l'édifice, construit et lié dans toutes ses parties, s'élève en un temple consacré au Seigneur, par qui vous êtes entrés dans sa structure (plus littéralement « bâtis ensemble », *coedificamini*) pour être l'habitation de Dieu dans l'Esprit[3] ». Si la méprise dont il s'agit était uniquement moderne, il n'y aurait sans doute pas lieu de s'en étonner outre mesure, mais il semble bien qu'elle se rencontre déjà en des temps où il n'est guère possible de l'attribuer purement et simplement à l'ignorance du symbolisme ; on est donc amené à se demander si en réalité il ne se serait pas agi là plutôt, à l'origine, d'une « substitution » intentionnelle, s'expliquant par le rôle de saint Pierre comme « substitut » du Christ (en latin *vicarius*, correspondant en ce sens à l'arabe *Khalîfah*) ; s'il en était ainsi, cette façon de « voiler » le symbolisme de la « pierre angulaire » semblerait indiquer qu'il était considéré comme contenant quelque chose de particulièrement mystérieux, et l'on verra par la suite qu'une telle supposition est loin d'être injustifiée[4]. Quoi qu'il en soit, il y a dans cette identification des deux pierres, même au point de vue de la simple logique, une impossibilité qui apparaît clairement dès qu'on examine avec un peu d'attention les textes que nous avons cités : la « pierre fondamentale » est celle qui est posée en premier lieu, au début même de la construction d'un édifice (et c'est pourquoi elle est appelée aussi « première pierre[5] ») ; comment donc pourrait-elle être

[1] *Psaume*, CXVIII, 22 ; *S^t Matthieu*, XXI, 42 ; *S^t Marc*, XII, 10 ; *S^t Luc*, XX, 17.
[2] *S^t Matthieu*, XVI, 18.
[3] *Épître aux Éphésiens*, II, 20-22.
[4] La « substitution » a pu aussi être aidée par la similitude phonétique existant entre le nom hébreu *kephas*, qui signifie « pierre », et le mot grec *kephalê*, « tête » ; mais il n'y a entre ces deux mots aucun autre rapport, et le fondement d'un édifice ne peut évidemment être identifié avec sa « tête », c'est-à-dire son sommet, ce qui reviendrait à renverser l'édifice tout entier ; on pourrait d'ailleurs se demander aussi si ce « renversement » n'a pas quelque correspondance symbolique avec la crucifixion de saint Pierre la tête en bas.
[5] Cette pierre doit être placée à l'angle nord-est de l'édifice ; nous noterons à ce propos qu'il y a lieu de distinguer, dans le symbolisme de saint Pierre, plusieurs aspects ou fonctions auxquels correspondent des « situations » différentes, car d'autre part, en tant que *janitor*, sa place est à l'Occident, où se trouve l'entrée de toute église normalement orientée ; en outre, saint Pierre et saint Paul sont aussi représentés comme les deux « colonnes » de l'Église, et alors ils sont habituellement figurés, l'un avec les clefs et l'autre avec l'épée, dans

rejetée au cours de cette même construction ? Pour qu'il en soit ainsi, il faut au contraire que la « pierre angulaire » soit telle qu'alors elle ne puisse pas encore trouver sa place ; et en effet, comme nous le verrons, elle ne peut la trouver qu'au moment de l'achèvement de l'édifice tout entier, et c'est ainsi qu'elle devient réellement la « tête de l'angle ».

Dans un article que nous avons déjà signalé en son temps[1], M. Ananda K. Coomaraswamy remarque que l'intention du texte de saint Paul est évidemment de représenter le Christ comme l'unique principe dont dépend tout l'édifice de l'Église, et il ajoute que « le principe d'une chose n'est ni une de ses parties parmi les autres ni la totalité de ses parties, mais ce en quoi toutes les parties sont réduites à une unité sans composition ». La « pierre fondamentale » (*foundation-stone*) peut bien, en un certain sens, être appelée une « pierre d'angle » (*corner-stone*) ainsi qu'on le fait habituellement, puisqu'elle est placée à un angle ou à un « coin » (*corner*) de l'édifice[2] ; mais elle n'est pas unique comme telle, l'édifice ayant nécessairement quatre angles ; et, même si l'on veut parler plus particulièrement de la « première pierre », elle ne diffère en rien des pierres de base des autres angles, sauf par sa situation[3], et elle ne s'en distingue ni par sa forme ni par sa fonction, n'étant en somme que l'un des quatre supports égaux entre eux ; on pourrait dire que l'une quelconque de ces quatre *corner-stones* « reflète » en quelque façon le principe dominant de l'édifice, mais elle ne saurait aucunement être regardée comme étant ce principe même[4]. D'ailleurs, si c'était réellement là ce dont il s'agit, on ne pourrait même pas parler logiquement de « la pierre angulaire », puisque, en fait, il y en aurait quatre ; celle-ci doit donc être quelque chose d'essentiellement différent de la *corner-stone* entendue au sens courant de « pierre fondamentale », et elles ont seulement en commun le caractère d'appartenir l'une et l'autre à un même symbolisme « constructif ».

Nous venons de faire allusion à la forme de la « pierre angulaire », et c'est là en effet un point particulièrement important : c'est parce que cette pierre a une forme spéciale et unique, qui la différencie de toutes les autres, que non seulement elle ne peut trouver sa place au cours de la construction, mais que même les constructeurs ne peuvent pas comprendre quelle est sa destination ; s'ils le comprenaient, il est évident qu'ils ne la rejetteraient pas, et qu'ils se contenteraient de la réserver jusqu'à la fin ; mais ils se demandent « ce qu'ils feront de la pierre », et, ne pouvant trouver une réponse satisfaisante à cette question, ils décident, la croyant inutilisable, de « la

---

l'attitude de deux *dwârapâlas*.

[1] *Eckstein*, dans la revue *Speculum*, n° de janvier 1939.

[2] Nous serons obligé, dans cette étude, de nous référer souvent aux termes « techniques » anglais, parce que, appartenant primitivement au langage de l'ancienne Maçonnerie opérative, ils ont été pour la plupart conservés spécialement dans les rituels de la *Royal Arch Masonry* et des grades accessoires qui y sont rattachés, rituels dont il n'existe aucun équivalent en français ; et l'on verra que certains de ces termes sont d'une traduction assez difficile.

[3] Suivant le rituel opératif, cette « première pierre » est, comme nous l'avons dit, celle de l'angle nord-est ; les pierres des autres angles sont ensuite placées successivement en suivant le sens de la marche apparente du soleil, c'est-à-dire dans cet ordre : sud-est, sud-ouest, nord-ouest.

[4] Cette « réflexion » est évidemment en rapport direct avec la « substitution » dont nous avons parlé.

rejeter parmi les décombres » (*to heave it over among the rubbish*[1]). La destination de cette pierre ne peut être comprise que par une autre catégorie de constructeurs, qui à ce stade n'interviennent pas encore : ce sont ceux qui sont passés « de l'équerre au compas », et, par cette distinction, il faut naturellement entendre celle des formes géométriques que ces deux instruments servent respectivement à tracer, c'est-à-dire la forme carrée et la forme circulaire, qui symbolisent d'une façon générale, comme on le sait, la terre et le ciel ; ici, la forme carrée correspond à la partie inférieure de l'édifice, et la forme circulaire à sa partie supérieure, qui, dans ce cas, doit donc être constituée par un dôme ou une voûte[2]. En effet, la « pierre angulaire » est bien en réalité une « clef de voûte » (*keystone*) ; M. Coomaraswamy dit que, pour rendre la véritable signification de l'expression « est devenue la tête de l'angle » (*is become the head of the corner*), on pourrait la traduire par *is become the keystone of the arch*, ce qui est parfaitement exact ; et ainsi cette pierre, par sa forme aussi bien que par sa position, est effectivement unique dans l'édifice tout entier, comme elle doit l'être pour pouvoir symboliser le principe dont tout dépend. On s'étonnera peut-être que cette représentation du principe ne se place ainsi qu'en dernier lieu dans la construction ; mais on peut dire que celle-ci, dans tout son ensemble, est ordonnée par rapport à elle (ce que saint Paul exprime en disant qu'« en elle tout l'édifice s'élève en un temple consacré au Seigneur »), et que c'est en elle qu'elle trouve finalement son unité ; il y a là encore une application de l'analogie, que nous avons déjà expliquée en d'autres occasions, entre le « premier » et le « dernier », ou le « principe » et la « fin » : la construction représente la manifestation, dans laquelle le principe n'apparaît que comme l'achèvement ultime ; et c'est précisément en vertu de cette même analogie que la « première pierre », ou la « pierre fondamentale », peut être regardée comme un « reflet » de la « dernière pierre », qui est la véritable « pierre angulaire ».

L'équivoque impliquée dans une expression telle que *corner-stone* repose en définitive sur les différents sens possibles du mot « angle » ; M. Coomaraswamy remarque que, dans diverses langues, les mots qui signifient « angle » sont souvent en rapport avec d'autres qui signifient « tête » et « extrémité » : en grec, *kephalê*, « tête », et en architecture « chapiteau » (*capitulum*, diminutif de *caput*), ne peut s'appliquer qu'à un sommet ; mais *akros* (sanscrit *agra*) peut indiquer une extrémité dans n'importe quelle direction, c'est-à-dire, dans le cas d'un édifice, le sommet ou l'un des quatre « coins » (ce dernier mot est étymologiquement apparenté au grec *gônia*, « angle »), bien que souvent il s'applique aussi de préférence au sommet. Mais ce qui est encore plus important, au point de vue spécial des textes concernant la « pierre angulaire » dans la tradition judéo-chrétienne, c'est la considération du mot hébreu signifiant « angle » : ce mot est *pinnah*, et l'on trouve les expressions *eben pinnah*, « pierre d'angle », et *rosh pinnah*, « tête d'angle » ; mais ce qui est particulièrement remarquable, c'est que, au sens figuré, ce même mot *pinnah* est employé pour signifier « chef » : une expression désignant les « chefs du peuple » (*pinnoth ha-am*) est traduite

[1] L'expression *To heave over* est assez singulière, et apparemment inusitée en ce sens dans l'anglais moderne ; elle semblerait pouvoir signifier « soulever » ou « élever », mais, d'après le reste de la phrase citée, il est clair que, en réalité, c'est bien à la « réjection » de la pierre qu'elle s'applique ici.

[2] Cette distinction est, en d'autres termes, celle de la *Square Masonry* et de l'*Arch Masonry*, qui, par leurs rapports respectifs avec la « terre » et le « ciel », ou avec les parties de l'édifice qui les représentent, sont mises ici en correspondance avec les « petits mystères » et les « grands mystères ».

littéralement dans la *Vulgate* par *angulos populorum*[1]. Un « chef » est étymologiquement une « tête » (*caput*), et *pinnah* se rattache par sa racine à *pnê*, qui signifie « face » ; le rapport étroit de ces idées de « tête » et de « face » est évident, et, en outre, le terme de « face » appartient à un symbolisme très généralement répandu et qui mériterait d'être examiné à part[2]. Une autre idée connexe encore est celle de « pointe » (qui se trouve dans le sanscrit *agra*, le grec *akros*, le latin *acer* et *acies*) ; nous avons déjà parlé du symbolisme des pointes à propos de celui des armes et des cornes[3], et nous avons vu qu'il se rapporte à l'idée d'extrémité, mais plus particulièrement en ce qui concerne l'extrémité supérieure, c'est-à-dire le point le plus élevé ou le sommet ; tous ces rapprochements ne font donc que confirmer ce que nous avons dit de la situation de la « pierre angulaire » au sommet de l'édifice : même s'il y a d'autres « pierres angulaires » au sens le plus général de cette expression[4], c'est bien celle-là seule qui est réellement « la pierre angulaire » par excellence.

Nous trouvons d'autres indications intéressantes dans les significations du mot arabe *rukn*, « angle » ou « coin » : ce mot, parce qu'il désigne les extrémités d'une chose, c'est-à-dire ses parties les plus reculées et par suite les plus cachées (*recondita* et *abscondita*, pourrait-on dire en latin), prend parfois un sens de « secret » ou de « mystère » ; et, sous ce rapport, son pluriel *arkân* est à rapprocher du latin *arcanum*, qui a également ce même sens, et avec lequel il présente une ressemblance frappante ; du reste, dans le langage des hermétistes tout au moins, l'emploi du terme « arcane » a été certainement influencé d'une façon directe par le mot arabe dont il s'agit[5]. En outre, *rukn* a aussi le sens de « base » ou de « fondation », ce qui nous ramène à la *corner-stone* entendue comme la « pierre fondamentale » ; dans la terminologie alchimique, *el-arkân*, quand cette désignation est employée sans autre précision, sont les quatre éléments, c'est-à-dire les « bases » substantielles de notre monde, qui sont assimilés ainsi aux pierres de base des quatre angles d'un édifice, puisque c'est sur eux qu'est en quelque sorte construit tout le monde corporel (représenté aussi par la forme carrée[6]) ; et, par là, nous arrivons encore directement au symbolisme même qui nous occupe présentement. En effet, il n'y a pas seulement ces quatre *arkân* ou éléments « basiques », mais il y a aussi un cinquième *rukn*, le cinquième élément ou la « quintessence » (c'est-à-dire l'éther, *el-athîr*) ; celui-ci n'est pas sur le même « plan » que les autres, car il n'est pas simplement une base comme eux, mais bien le principe

[1] *Samuel*, XIV, 38 ; la version grecque des *Septante* emploie également ici le mot *gônia*.
[2] Cf. A.-M. Hocart, *Les Castes*, p. 151-154, à propos de l'expression « faces de la terre » employée aux îles Fiji pour désigner les chefs. — Le mot grec *karai*, dans les premiers siècles du christianisme, servait à désigner les cinq « faces » ou « têtes de l'Église », c'est-à-dire les cinq patriarcats principaux, dont les initiales réunies formaient précisément ce mot : Constantinople, Alexandrie, Rome, Antioche, Jérusalem.
[3] On peut remarquer que le mot anglais *corner* est évidemment un dérivé de « corne ».
[4] En ce sens, il n'y a même pas seulement quatre « pierres angulaires » à la base, mais il y en a aussi à un niveau quelconque de la construction ; et ces pierres sont toutes de la même forme ordinaire, rectiligne et rectangulaire (c'est-à-dire taillées *on the square*, le mot *square* ayant d'ailleurs le double sens d'« équerre » et de « carré »), contrairement à ce qui a lieu dans le cas unique de la *keystone*.
[5] Il pourrait être intéressant de chercher s'il peut y avoir une parenté étymologique réelle entre les deux mots arabe et latin, même dans l'usage ancien de ce dernier (par exemple dans la *disciplina arcani* des Chrétiens des premiers temps) ou s'il s'agit seulement d'une « convergence » qui ne s'est produite qu'ultérieurement, chez les hermétistes du moyen âge.
[6] Cette assimilation des éléments aux quatre angles d'un carré est naturellement aussi en rapport avec la correspondance qui existe entre ces mêmes éléments et les points cardinaux.

même de ce monde[1] ; il sera donc représenté par le cinquième « angle » de l'édifice, qui est son sommet ; et à ce « cinquième », qui est en réalité le « premier », convient proprement la désignation d'angle suprême, d'angle par excellence ou « angle des angles » (*rukn el-arkân*), puisque c'est en lui que la multiplicité des autres angles est réduite à l'unité[2]. On peut encore remarquer que la figure géométrique obtenue en joignant ces cinq angles est celle d'une pyramide à base quadrangulaire : les arêtes latérales de la pyramide émanent de son sommet comme autant de rayons, de même que les quatre éléments ordinaires, qui sont représentés par les extrémités inférieures de ces arêtes, procèdent du cinquième et sont produits par lui ; et c'est aussi suivant ces mêmes arêtes, que nous avons assimilées intentionnellement à des rayons pour cette raison (et aussi en vertu du caractère « solaire » du point dont elles sont issues, d'après ce que nous avons dit déjà au sujet de l'« œil » du dôme), que la « pierre angulaire » du sommet se « reflète » en chacune des « pierres fondamentales » des quatre angles de la base. Enfin, il y a dans ce qui vient d'être dit l'indication très nette d'une corrélation existant entre le symbolisme alchimique et le symbolisme architectural, et qui s'explique d'ailleurs par leur caractère « cosmologique » commun ; c'est là encore un point important, sur lequel nous aurons à revenir à propos d'autres rapprochements du même ordre que nous rencontrerons dans la suite de cette étude.

René Guénon.

[1] Il serait dans le même plan (en son point central) si ce plan était pris comme représentant un état d'existence tout entier ; mais ce n'est pas le cas ici, puisque c'est tout l'ensemble de l'édifice qui est une image du monde. — Remarquons à ce propos que la projection horizontale de la pyramide dont nous parlons un peu plus loin est constituée par le carré de base avec ses diagonales, les arêtes latérales se projetant suivant celles-ci et le sommet en leur point de rencontre, c'est-à-dire au centre même du carré.

[2] Au sens de « mystère » que nous avons indiqué plus haut, *rukn el-arkân* équivaut à *sirr el-asrâr*, qui est représenté, comme nous l'avons expliqué ailleurs, par la pointe supérieure de la lettre *alif* ; l'*alif* lui-même figurant l'« axe du monde », ceci, comme on le verra encore mieux par la suite, correspond très exactement à la position de la *keystone*.

LES LIVRES

Shrî Ramana Maharshi — *Maharshi's Gospel* (Sriramanasraman, Tiruvannamalai, South India). Ce petit volume a été publié à l'occasion du soixantième anniversaire de Shrî Ramana, le 27 décembre 1939 ; c'est, comme la plupart des précédents, un recueil de réponses données par lui à des questions posées par différents disciples. Les principaux sujets auxquels elles se rapportent sont la renonciation aux fruits de l'action, le silence et la solitude, le contrôle du mental, les rapports de *Bhakti* et de *Jnâna*, le « Soi » et l'individualité, la réalisation du « Soi », le rôle du *Guru* dans sa double signification « extérieure » et « intérieure ». Nous noterons en particulier l'enseignement donné au sujet de l'action : ce n'est pas celle-ci, en elle-même, qui est un empêchement à la réalisation, mais l'idée que c'est « moi » qui agis, et l'effort qui est fait pour s'abstenir de l'action aussi bien que pour agir ; l'action accomplie avec un parfait détachement n'affecte pas l'être. Signalons aussi ce qui concerne les effets de ce que nous pouvons appeler une « action de présence » : la communication de la Connaissance ne peut s'opérer réellement que dans le silence, par un rayonnement de force intérieure qui est incomparablement plus puissant que la parole et toutes les autres manifestations d'une activité extérieure quelconque ; c'est là, en somme, la véritable doctrine du « non-agir ».

Shrî Ramana Maharshi — *Who am I ?* (Sriramanasraman, Tiruvannamalai, South India). Dans la nouvelle édition de cette brochure, la traduction a été améliorée et même refaite presque entièrement ; il y a peut-être lieu de regretter seulement qu'on y ait laissé l'indication d'un moins grand nombre de termes sanscrits que dans la première version, car c'est là quelque chose qui aide toujours beaucoup à préciser le sens. D'autre part, on a ajouté à la fin la traduction anglaise d'un poème sur la « Connaissance du Soi », composé par Shrî Ramana à la requête d'un de ses disciples.

Clarence H. Hamilton — *Wei Shih Er Lun, or the Treatise in twenty stanzas on Representation-only, by Vasubandhu*. Translated from The Chinese version of Hsüan Tsang, Tripitaka Master of the T'ang Dynasty (American Oriental Society, New Haven, Connecticut). Le traité dont il s'agit est le premier des deux textes classiques fondamentaux de l'école *Vijnaptimâtra* (c'est cette désignation qui est rendue ici par *Representation-only*), une des branches de l'école mahâyânique *Yogâchâra* ; ces deux textes sont la *Vimshatikâ* et la *Trimshikâ* de Vasubandhu, dont Sylvain Lévi avait donné, il y a quelques années, une soi-disant traduction française à peu près entièrement inintelligible : voulant s'appliquer à rendre chaque mot du texte par un mot unique, même quand il n'existe pas de termes correspondants en français, il en était arrivé à employer à chaque instant des néologismes tels qu'« inscience », « mentation », « ainsité », « essencité », qui ne sont proprement que de véritables barbarismes, et des expressions encore plus invraisemblables, telles qu'une « notation de tréfonds », une « imprégnation de concoction », une « révolution du récipient », une « mise-au-point de barrage », et

ainsi de suite, auxquelles il est impossible de trouver une signification quelconque ; c'est là, assurément, un exemple bien propre à montrer que nous n'avons jamais rien exagéré en parlant des défauts de certains travaux d'« orientalistes » et de leur parfaite inutilité. L'auteur de la présente traduction anglaise nous paraît faire preuve de beaucoup d'indulgence à l'égard de son prédécesseur, en se contentant de déclarer qu'il ne lui a pas été possible de suivre son « vocabulaire spécialisé », et en en attribuant la bizarrerie au « souci de conserver les nuances linguistiques » ; la vérité est que, avec la prétention de « rendre exactement le sens », Sylvain Lévi n'en a donné absolument aucun. M. Hamilton, fort heureusement, n'est pas tombé dans le même défaut ; ce n'est pas à dire, sans doute, que sa traduction ne puisse être discutée sur certains points, car il s'agit là d'un texte certainement très difficile, en raison de la nature même des idées qui y sont exprimées, et il ne faudrait pas trop se fier, à cet égard, aux possibilités de la terminologie philosophique occidentale ; mais, en tout cas, elle peut du moins être comprise et présente un sens fort plausible dans son ensemble. La traduction, avec le texte chinois de Hiuen-tsang en regard, est accompagnée de notes donnant de nombreux éclaircissements, et précédée d'une introduction où se trouvent un historique des versions chinoises du traité et une analyse du contenu de celui-ci ; cette dernière est peut-être un peu influencée par l'idée qu'il y a là quelque chose de comparable à « l'idéalisme » occidental, bien que l'auteur reconnaisse que « la doctrine idéaliste de Vasubandhu est finalement au service d'une réalisation supra-intellectuelle », nous dirions plus exactement « supra-rationnelle » ; mais n'est-ce pas précisément là le point essentiel, celui qui, en différenciant profondément cette doctrine des spéculations philosophiques modernes, lui donne son caractère réel et sa véritable portée ?

Edward Jabra Jurji — *Illumination in Islamic Mysticism*. A translation, with an introduction and notes, based upon a critical edition of Abu-al-Mawâhib al-Shâdhili's treatise entitled *Qawânî. Hikam al-Ishrâq* (Princeton University Press, Princeton, New Jersey). La dénomination de « mysticisme islamique », mise à la mode par Nicholson et quelques autres orientalistes, est fâcheusement inexacte, comme nous l'avons déjà expliqué à diverses reprises : en fait, c'est de *taçawwuf* qu'il s'agit, c'est-à-dire de quelque chose qui est d'ordre essentiellement initiatique et non point mystique. L'auteur de ce livre semble d'ailleurs suivre trop facilement les « autorités » occidentales, ce qui l'amène à dire parfois des choses quelque peu étranges, par exemple qu'« il est établi maintenant » que le Soufisme a tel ou tel caractère ; on dirait vraiment qu'il s'agit d'étudier quelque doctrine ancienne et disparue depuis longtemps ; mais le Soufisme existe actuellement et, par conséquent, peut toujours être connu directement, de sorte qu'il n'y a rien à « établir » à son sujet. De même, il est à la fois naïf et choquant de dire que « des membres de la fraternité shâdhilite ont été récemment observés en Syrie » ; nous aurions cru qu'il était bien connu que cette *tarîqah*, dans l'une ou l'autre de ses nombreuses branches, était plus ou moins répandue dans tous les pays islamiques, d'autant plus qu'elle n'a certes jamais songé à se dissimuler ; mais cette malencontreuse « observation » pourrait légitimement amener à se demander à quelle singulière sorte d'espionnage certains orientalistes peuvent bien se livrer ! Il

y a là des « nuances » qui échapperont probablement aux lecteurs américains ou européens ; mais nous aurions pensé qu'un Syrien, qui, fût-il chrétien, est tout de même *ibn el-Arab*, eût dû avoir un peu plus de « sensibilité » orientale… Pour en venir à d'autres points plus importants quant au fond, il est regrettable de voir l'auteur admettre la théorie des « emprunts » et du « syncrétisme » ; s'il est « difficile de déterminer les commencements du Soufisme dans l'Islam », c'est que, traditionnellement, il n'a et ne peut avoir d'autre « commencement » que celui de l'Islam lui-même, et c'est dans des questions de ce genre qu'il conviendrait tout particulièrement de se méfier des abus de la moderne « méthode historique ». D'autre part, la doctrine *ishrâqiyah*, au sens propre de ce mot, ne représente qu'un point de vue assez spécial, celui d'une certaine école qui se rattache principalement à Abul-Futûh es-Suhrawardi (qu'il ne faut pas confondre avec le fondateur de la *tarîqah* qui porte le même nom), école qui ne peut être regardée comme entièrement orthodoxe, et à laquelle certains dénient même tout lien réel avec le *taçawwuf*, même par déviation, la considérant plutôt comme simplement « philosophique » ; il est plutôt étonnant qu'on prétende la faire remonter à Mohyiddin ibn Arabi lui-même, et il ne l'est pas moins qu'on veuille en faire dériver, si indirectement que ce soit, la *tarîqah* shâdhilite. Quand on rencontre quelque part le mot *ishrâq*, comme dans le traité qui est traduit ici, on n'est pas autorisé pour cela à conclure qu'il s'agit de la doctrine *ishrâqiyah*, pas plus que, partout où se trouve son équivalent occidental d'« illumination », on n'est en droit de parler d'« illuminisme » ; à plus forte raison une idée comme celle de *tawhîd* n'a-t-elle pas été « tirée » de cette doctrine particulière, car c'est là une idée tout à fait essentielle à l'Islam en général, même dans son aspect exotérique (il y a une branche d'études désignée comme *ilm et-tawhîd* parmi les *ulûm ez-zâher*, c'est-à-dire les sciences qui sont enseignées publiquement dans les Universités islamiques). L'introduction tout entière n'est en somme bâtie que sur un malentendu causé par l'emploi du terme *ishrâq* ; et le contenu même du traité ne justifie nullement une semblable interprétation, car, en réalité, il ne s'y trouve rien qui ne soit du *taçawwuf* parfaitement orthodoxe. Heureusement, la traduction elle-même, qui est la partie la plus importante du livre, est de beaucoup meilleure que les considérations qui la précèdent ; il est sans doute difficile, en l'absence du texte, de vérifier entièrement son exactitude, mais on peut cependant s'en rendre compte dans une assez large mesure par l'indication d'un grand nombre de termes arabes, qui sont généralement très bien rendus. Il y a pourtant quelques mots qui appelleraient certaines réserves : ainsi, *mukâshafah* n'est pas proprement « révélation », mais plutôt « intuition » ; plus précisément, c'est une perception d'ordre subtil (*mulâtafah*, traduit ici d'une façon assez extraordinaire par *amiability*), inférieure, du moins quand le mot est pris dans son sens strict, à la contemplation pure (*mushâhadah*). Nous ne pouvons comprendre la traduction de *muthûl*, qui implique essentiellement une idée de « similitude », par *attendance*, d'autant plus qu'*âlam el muthûl* est habituellement le « monde des archétypes » ; *baqâ* est plutôt « permanence » que « subsistance » ; *dîn* ne saurait être rendu par « foi », qui en arabe est *imân* ; *kanz el-asrâr er-rabbâniyah* n'est pas « les secrets du trésor divin » (qui serait *asrâr el-kanz el-ilâhî*), mais « le trésor des secrets

dominicaux » (il y a une différence importante, dans la terminologie « technique », entre *ilâhî* et *rabbânî*). On pourrait sans doute relever encore quelques autres inexactitudes du même genre ; mais, somme toute, tout cela est assez peu de chose dans l'ensemble, et, le traité traduit étant d'ailleurs d'un intérêt incontestable, le livre, à l'exception de son introduction, mérite en définitive d'être recommandé à tous ceux qui étudient l'ésotérisme islamique.

LES REVUES

— La *Nouvelle Revue Française* (n^{os} de décembre et de janvier) publie une longue étude de M. Roger Caillois intitulée *Théorie de la fête* ; ce n'est bien, en effet, qu'une « théorie », et c'est là, pourrait-on dire, le premier de tous ses défauts. L'auteur part d'une définition qui n'est au fond que celle d'un genre particulier de fêtes, de celles que nous appellerions volontiers les fêtes « carnavalesques » ; et il prétend en faire une définition de « la fête » en général, comme si tout devait rentrer dans ce type unique, qui est au contraire, en réalité, quelque chose de très spécial, et dont la nature soulève d'ailleurs des questions que nous traiterons peut-être quelque jour. Ensuite, il oppose le temps des fêtes à l'« existence quotidienne », et, dans cette opposition, il veut voir une application de la « distinction du sacré et du profane » ; mais, pour qu'il puisse en être ainsi, il faut tout d'abord qu'il y ait du « profane », et cela, comme nous l'avons souvent expliqué, suppose une dégénérescence comme celle que nous constatons dans le monde moderne ; dans une civilisation intégralement traditionnelle, toutes les occupations « quotidiennes » ont aussi un caractère sacré et rituel ; dans le cas de dégénérescence, par contre, il s'introduit fréquemment des éléments profanes dans les fêtes elles-mêmes, et, quand les choses en arrivent à leur point le plus extrême, on a finalement des fêtes entièrement profanes, comme les fêtes « civiles » qui prennent une importance toujours croissante dans l'Occident actuel ; la distinction ne saurait donc s'appliquer en aucune façon. L'auteur, comme tous les « sociologues », cherche d'ailleurs volontiers ses exemples chez les peuples dits « primitifs », mot que nous devons traduire par dégénérés, bien qu'ils le soient autrement et peut-être souvent moins profondément encore que les « civilisés » modernes, mais en tout cas assez pour que les choses se présentent chez eux sous une forme plutôt obscure et confuse, ce qui ne contribue certes pas à éclaircir les questions où on les fait intervenir. Nous n'en finirions pas si nous voulions relever toutes les méprises et les confusions qui se rencontrent au cours de cette étude (et parmi lesquelles nous retrouvons notamment l'abus du mot « initiation », appliqué à tort à des rites communs à tous les membres d'un peuple ou d'une tribu, ainsi que nous avons eu l'occasion de le signaler dans un de nos derniers articles) ; mieux vaut donc ne pas y insister davantage ; mais, pour ne retenir ici que l'essentiel, que doit-on penser d'une théorie qui aboutit à faire de la « parodie » et du « sacrilège » des éléments caractéristiques du « sacré » lui-même, et de la conception d'un « temps mythique » dans lequel l'« âge d'or » s'assimile au « chaos » ?

— Dans *Action et Pensée* (n° de décembre), le Swâmî Siddhêswarânanda parle de Shrî Aurobindo, à propos de la récente publication de la traduction française de plusieurs de ses livres, dont nous avons rendu compte dernièrement ; il nous semble y avoir, dans la façon dont les choses sont présentées ici, une certaine tendance à essayer de dépouiller le *Yoga* de son caractère proprement hindou, ce qui est plutôt dangereux, car la plupart des Occidentaux ne seraient que trop facilement tentés d'en conclure que le développement spirituel peut être entrepris et poursuivi en dehors de tout rattachement traditionnel, et cette erreur est déjà trop répandue pour qu'il convienne de l'encourager. Du reste, en voulant se montrer « accommodant » à l'extrême, on dépasse parfois le but qu'on s'était proposé ; ainsi, quand on dit, sans doute pour faire preuve de bienveillance, que « l'Europe possède l'organisation et la hiérarchie », cela ne risque-t-il pas de paraître d'une ironie plutôt amère à tous ceux (et il y en a tout de même quelques-uns parmi les Européens) qui se rendent compte de ce qu'il en est réellement à l'époque actuelle ?

— Dans *Atlantis* (n° de janvier), l'article principal est consacré aux *Cathares* ; c'est là, pour M. paul le cour, une excellente occasion de confondre les choses les plus différentes et de dérouler toute une série de ces rapprochements linguistiques fantaisistes où il excelle, et qu'il se plaît à décorer du nom pompeux de « hiérologiques » : les Cathares, sainte Catherine, Kether, El-Kantara, l'Alcazar (qui est en réalité *El-Qasr* et n'a rien à voir avec César et le Kaiser), et l'inévitable *Aor-Agni*, vraiment un peu déformé ; pourquoi pas tout aussi bien, pendant qu'il y est, la « cithare » ou le nombre « quatre » ? Quant aux arrière-pensées qu'il peut y avoir sous tout cela, nous préférons ne pas chercher à les deviner, et nous nous contenterons d'enregistrer l'aveu d'une déconvenue déjà éprouvée du côté du Scoutisme… — Puisque M. paul le cour s'obstine à mêler notre nom aux histoires qu'il raconte à sa façon, nous sommes encore obligé de lui dire, d'abord, que nous n'avons jamais eu les diverses « prétentions » qu'il nous attribue gratuitement (pas même la prétention au titre de « docteur », qui d'ailleurs, en ce qui nous concerne, serait plutôt ridicule à nos propres yeux) ; ensuite, que nous ne nous sommes jamais intéressé à ces choses, d'ailleurs spécifiquement occidentales, qui s'appellent « philosophie » et « mystique », mais uniquement aux questions d'ordre ésotérique et initiatique ; enfin, que nous ne sommes jamais « passé » ni à une chose ni à une autre, comme tout ce que nous écrivons le montre suffisamment à quiconque sait lire et comprendre ce qu'il lit sans y mêler le produit de son imagination, ce qui, malheureusement, ne semble pas être le cas de M. paul le cour !

— Le *Lotus Bleu* (n° d'octobre-décembre) donne la fin de l'article intitulé *Aspects occultes de l'affaire des Templiers*, dont nous avons déjà parlé ; à part une allusion à la « prophétie de saint Malachie », qui semble aussi préoccuper beaucoup de gens, et des considérations plutôt superficielles sur l'octogone et quelques autres symboles, il n'y a là rien de particulièrement remarquable ; mais ce qui l'est davantage, c'est, redisons-le encore, l'insistance avec laquelle certains reviennent actuellement sur ce sujet des Templiers…

— Dans le *Speculative Mason* (n° de janvier), la continuation de l'étude sur *The Preparation for Death of a Master Mason* amène l'auteur, pour montrer l'unanimité de la « tradition sacrée », à examiner trois textes de provenance très différente, concernant les conditions posthumes de l'être humain : le premier est un extrait des œuvres de Jacob Bœhme ; le second est le *Bardo Thödol* thibétain, dont un résumé occupe la plus grande partie de l'article ; le troisième, qui sera étudié dans la suite, est le huitième chapitre de la *Bhagavad-Gîtâ*.

Études Traditionnelles — N° 245, p. 175-180, mai 1940

LA DIFFUSION DE LA CONNAISSANCE ET L'ESPRIT MODERNE

Nous avons eu déjà plus d'une occasion de dire ce que nous pensons des tendances modernes à la « propagande » et à la « vulgarisation », et de l'incompréhension qu'elles impliquent à l'égard de la véritable connaissance ; aussi n'avons-nous pas l'intention de revenir encore une fois sur les inconvénients multiples que présente, d'une façon générale, la diffusion inconsidérée d'une « instruction » qu'on prétend distribuer également à tous, sous des formes et par des méthodes identiques, ce qui ne peut aboutir qu'à une sorte de nivellement par le bas ; là comme partout à notre époque, la qualité est sacrifiée à la quantité. Encore cette façon d'agir peut-elle trouver une excuse, au moins relative, dans le caractère même de l'instruction profane dont il s'agit, qui ne représente en somme aucune connaissance au vrai sens de ce mot, et qui ne contient absolument rien d'un ordre tant soit peu profond ; ce qui la rend néfaste, c'est surtout qu'elle se fait prendre pour ce qu'elle n'est pas, qu'elle tend à nier tout ce qui la dépasse, et qu'ainsi elle étouffe toutes les possibilités se rapportant à un domaine plus élevé. Mais ce qui est peut-être plus grave encore, et ce sur quoi nous voulons plus particulièrement appeler ici l'attention, c'est que certains croient pouvoir exposer des doctrines traditionnelles en prenant en quelque sorte modèle sur cette même instruction profane, et en leur appliquant des considérations qui ne tiennent aucun compte de la nature même de ces doctrines et des différences essentielles qui existent entre elles et tout ce qui est désigné aujourd'hui sous les noms de « science » et de « philosophie » ; il y a là une pénétration de l'esprit moderne jusque dans ce à quoi il s'oppose radicalement par définition même, et il n'est pas difficile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences dissolvantes, même à l'insu de ceux qui se font, souvent de bonne foi et sans intention définie, les instruments d'une semblable pénétration.

Nous avons eu tout dernièrement, de ce que nous venons de dire, un exemple assez étonnant sous plus d'un rapport : on ne peut, en effet, se défendre de quelque stupéfaction en voyant affirmer tout d'abord qu'« on a considéré pendant longtemps dans l'Inde que certains aspects de l'enseignement vêdântique devaient être tenus secrets », que « la vulgarisation de certaines vérités était réputée comme dangereuse », et qu'« on avait même interdit d'en parler hors d'un petit cercle d'initiés ». On comprendra facilement que nous ne voulions citer aucun nom car ce cas n'a pour nous que la valeur d'un exemple servant à « illustrer » une certaine mentalité ; mais il faut dire du moins, pour expliquer notre étonnement, que ces assertions proviennent, non point d'un orientaliste ou d'un théosophiste quelconque, mais d'un Hindou de naissance. Or, s'il est un pays où l'on a toujours considéré que le côté théorique des doctrines (car il est bien entendu qu'il ne s'agit aucunement là de la « réalisation » et de ses moyens propres) pouvait être exposé sans autre réserve que celle de l'inexprimable, c'est bien précisément l'Inde ; et de

plus, étant donné la constitution même de l'organisation traditionnelle hindoue, on ne voit pas du tout qui pourrait y avoir qualité pour interdire de parler de telle ou telle chose ; en fait, cela ne peut se produire que là où il y a une distinction nettement tranchée entre ésotérisme et exotérisme, ce qui n'est pas le cas pour l'Inde. On ne peut pas dire non plus que la « vulgarisation » des doctrines soit dangereuse ; elle serait plutôt simplement inutile, si toutefois elle était possible ; mais, en réalité, les vérités de cet ordre résistent par leur nature même à toute « vulgarisation » ; si clairement qu'on les expose, ne les comprennent que ceux qui sont qualifiés pour les comprendre, et pour les autres, elles sont comme si elles n'existaient pas. On sait d'ailleurs assez ce que nous pensons nous-même des prétendus « secrets » chers aux pseudo-ésotéristes ; une réserve dans l'ordre théorique ne peut être justifiée que par des considérations de simple opportunité, donc par des raisons purement contingentes ; et un secret extérieur quelconque ne peut jamais avoir au fond que la valeur d'un symbole, et aussi, parfois, celle d'une « discipline » qui peut n'être pas sans profit… Mais la mentalité moderne est ainsi faite qu'elle ne peut souffrir aucun secret ni même aucune réserve ; ce sont là des choses dont la portée et la signification lui échappent entièrement, et à l'égard desquelles l'incompréhension engendre tout naturellement l'hostilité ; et pourtant le caractère proprement monstrueux d'un monde où tout serait devenu « public » (nous disons « serait », car, en fait, nous n'en sommes pas encore là malgré tout) est tel qu'il mériterait à lui seul une étude spéciale ; mais ce n'est pas le moment de nous livrer à certaines « anticipations » peut-être trop faciles, et nous dirons seulement que nous ne pouvons que plaindre les hommes qui sont tombés assez bas pour être capables, littéralement aussi bien que symboliquement, de vivre dans des « ruches de verre ».

Reprenons la suite de nos citations : « Aujourd'hui, on ne tient plus compte de ces restrictions ; le niveau moyen de la culture s'est élevé et les esprits ont été préparés à recevoir l'enseignement intégral ». C'est ici qu'apparaît aussi nettement que possible la confusion avec l'instruction profane, désignée par ce terme de « culture » qui est en effet devenu, de nos jours, une de ses dénominations les plus habituelles ; c'est là quelque chose qui n'a pas le moindre rapport avec l'enseignement traditionnel ni avec l'aptitude à le recevoir ; et au surplus, comme la soi-disant élévation du « niveau moyen » a pour contrepartie inévitable la disparition de l'élite intellectuelle, on peut bien dire que cette « culture » représente exactement le contraire d'une préparation à ce dont il s'agit. Nous nous demandons d'ailleurs comment un Hindou peut ignorer complètement à quel point du *Kali-Yuga* nous en sommes présentement, allant jusqu'à dire que « les temps sont venus où le système entier du *Vêdânta* peut être exposé publiquement », alors que la moindre connaissance des lois cycliques oblige au contraire à dire qu'ils y soient moins favorables que jamais ; et, s'il n'a jamais pu être « mis à la portée du commun des hommes », pour lequel il n'est d'ailleurs pas fait, ce n'est certes pas aujourd'hui qu'il le pourra, car ce « commun des hommes » n'a jamais été aussi totalement incompréhensif. Du reste, la vérité est que, pour cette raison même, tout ce qui représente une connaissance traditionnelle d'ordre vraiment profond, et qui

correspond par là à ce que doit impliquer un « enseignement intégral », se fait de plus en plus difficilement accessible, et cela partout ; devant l'envahissement de l'esprit moderne et profane, il est trop évident qu'il ne saura en être autrement ; comment donc peut-on méconnaître la réalité au point d'affirmer tout l'opposé, et avec autant de tranquillité que si l'on énonçait la plus incontestable des vérités ?

Les raisons mises en avant pour expliquer l'intérêt qu'il peut y avoir actuellement à répandre l'enseignement vêdântique ne sont pas moins extraordinaires : on fait valoir en premier lieu, à cet égard, « le développement des idées sociales et des institutions politiques » ; même si c'est vraiment un « développement » (et il faudrait en tout cas préciser en quel sens), c'est encore là quelque chose qui n'a pas plus de rapport avec la compréhension d'une doctrine métaphysique que n'en a la diffusion de l'instruction profane ; il suffit d'ailleurs de voir, dans n'importe quel pays d'Orient, combien les préoccupations politiques, là où elles se sont introduites, nuisent à la connaissance des vérités traditionnelles, pour penser qu'il serait plus justifié de parler d'une incompatibilité, tout au moins de fait, que d'un accord possible entre ces deux « développements ». Nous ne voyons vraiment pas quels liens la « vie sociale », au sens purement profane où la conçoivent les modernes, pourrait bien avoir avec la spiritualité ; elle en avait, au contraire, quand elle s'intégrait à une civilisation traditionnelle, mais c'est précisément l'esprit moderne qui les a détruits, ou qui vise à les détruire là où ils subsistent encore ; alors, que peut-on bien attendre d'un « développement » dont le trait le plus caractéristique est d'aller au rebours de toute spiritualité ?

On invoque encore une autre raison : « Par ailleurs, il en est pour le *Vêdânta* comme pour les vérités de la science ; il n'existe plus aujourd'hui de secret scientifique ; la science n'hésite pas à publier les découvertes les plus récentes ». En effet, cette science profane n'est faite que pour le « grand public », et c'est là en somme toute sa raison d'être ; il est trop clair qu'elle n'est réellement rien de plus que ce qu'elle paraît être, puisque, nous ne pouvons dire par principe, mais plutôt par absence de principe, elle se tient exclusivement à la surface des choses ; assurément, il n'y a là-dedans rien qui vaille la peine d'être tenu secret, ou, pour parler plus exactement, qui mérite d'être réservé à l'usage d'une élite, et d'ailleurs celle-ci n'en aurait que faire. Seulement, quelle assimilation peut-on bien vouloir établir entre les prétendues vérités de la science profane et les enseignements d'une doctrine telle que le *Vêdânta* ? C'est toujours la même confusion, et il est permis de se demander jusqu'à quel point quelqu'un qui la commet avec cette insistance peut avoir la compréhension de la doctrine qu'il veut enseigner ; en tout cas, des assertions de ce genre ne peuvent qu'empêcher cette compréhension chez ceux à qui il s'adresse. Entre l'esprit traditionnel et l'esprit moderne, il ne saurait en réalité y avoir aucun accommodement ; toute concession faite au second est nécessairement aux dépens du premier, et elle ne peut qu'entraîner un amoindrissement de la doctrine, même quand ses conséquences ne vont pas jusqu'à leur aboutissement le plus extrême et aussi le plus logique, c'est-à-dire jusqu'à une véritable déformation.

On remarquera que, en tout ceci, nous ne nous plaçons nullement au point de vue des dangers hypothétiques que pourrait présenter une diffusion générale de la véritable connaissance ; ce que nous affirmons, c'est l'impossibilité pure et simple d'une telle diffusion, surtout dans les conditions actuelles, car le monde n'en a jamais été plus éloigné qu'il ne l'est aujourd'hui. Si cependant l'on voulait à toute force persister à parler de dangers, nous dirions ceci : autrefois, en exposant les vérités doctrinales telles qu'elles sont et sans aucune « vulgarisation », on risquait d'être parfois mal compris ; maintenant, on risque seulement de n'être plus compris du tout ; c'est peut-être en effet moins grave en un certain sens, si l'on veut, mais nous ne voyons pas trop ce que les partisans de la diffusion peuvent bien y gagner.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 245, p. 202-210, mai 1940

LA PIERRE ANGULAIRE[1]

(Suite)

La « pierre angulaire », prise dans son véritable sens de pierre « du sommet », est désignée à la fois, en anglais, comme *keystone*, comme *capstone* (qu'on trouve aussi écrit parfois *capeston*), et comme *copestone* (ou *coping-stone*) ; le premier de ces trois mots est facilement compréhensible, car c'est l'équivalent exact du terme français « clef de voûte » (ou d'arc, le mot pouvant en réalité s'appliquer à la pierre qui forme le sommet d'un arc aussi bien que d'une voûte) ; mais les deux autres demandent un peu plus d'explications. Dans *capstone*, le mot *cap* est évidemment le latin *caput*, « tête », ce qui nous ramène à la désignation de cette pierre comme la « tête de l'angle » ; c'est proprement la pierre qui « achève » ou « couronne » un édifice ; et c'est aussi un chapiteau, qui est de même le « couronnement » d'une colonne[2]. Nous venons de parler d'« achèvement », et les deux mots *cap* et « chef » sont, en effet, étymologiquement identiques[3] ; la *capstone* est donc le « chef » de l'édifice ou de l'« œuvre », et, en raison de sa forme spéciale qui requiert, pour la tailler, des connaissances ou des capacités particulières, elle est aussi, en même temps, un « chef-d'œuvre » au sens compagnonnique de cette expression[4] ; c'est par elle que l'édifice est complètement terminé, ou, en d'autres termes, qu'il est finalement amené à sa « perfection[5] ».

Quant au terme *copestone*, le mot *cope* exprime l'idée de « couvrir » ; ceci s'explique par le fait, non seulement que la partie supérieure de l'édifice est

[1] Voir *Études Traditionnelles*, avril 1940.

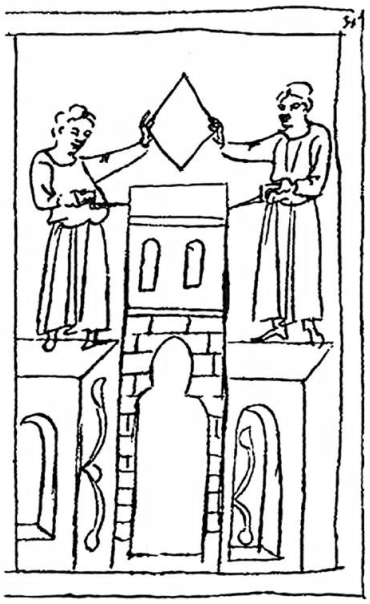
[2] Le terme de « couronnement » est ici à rapprocher de la désignation de la « couronne » de la tête, en raison de l'assimilation symbolique, que nous avons signalée précédemment, de l'« œil » du dôme avec le *Brahma-randhra* ; on sait d'ailleurs que la couronne, comme les cornes, exprime essentiellement l'idée d'élévation. Il y a lieu de noter aussi, à ce propos, que le serment du grade de *Royal Arch* contient une allusion à la « couronne du crâne » (*The crown of the skull*), qui suggère un rapport entre l'ouverture de celle-ci (comme dans les rites de trépanation posthume) et l'enlèvement (*removing*) de la *keystone* ; du reste, d'une façon générale, les soi-disant « pénalités » exprimées dans les serments des différents grades maçonniques, ainsi que les signes qui y correspondent, se rapportent en réalité aux divers centres subtils de l'être humain.

[3] Dans la signification du mot « achever », ou de l'ancienne expression équivalente « mener à chef », l'idée de « tête » est associée à celle de « fin », ce qui répond bien à la situation de la « pierre angulaire », à la fois comme « pierre du sommet », et comme « dernière pierre » de l'édifice. Nous mentionnerons encore un autre terme dérivé de « chef » : le « chevet » d'une église est sa « tête », c'est-à-dire l'extrémité orientale où se trouve l'abside, dont la forme semi-circulaire correspond, dans le plan horizontal, au dôme ou à la coupole en élévation verticale, ainsi que nous l'avons expliqué en une autre occasion.

[4] Le mot « œuvre » trouve à la fois son emploi en architecture et en alchimie, et l'on verra que ce n'est pas sans raison que nous faisons ce rapprochement : en architecture, l'achèvement de l'œuvre est la « pierre angulaire » ; en alchimie, c'est la « pierre philosophale ».

[5] Il est à remarquer que, dans certains rites maçonniques, les grades qui correspondent plus ou moins exactement à la partie supérieure de la construction dont il s'agit ici (nous disons plus ou moins exactement car il y a parfois en tout cela une certaine confusion) sont désignés précisément par le nom de « grades de perfection ». D'autre part, le mot « exaltation », qui désigne l'accession au grade de *Royal Arch*, peut s'entendre comme faisant allusion à la position élevée de la *keystone*.

proprement sa « couverture », mais aussi, et nous dirions même surtout, que cette pierre se place de façon à couvrir l'ouverture du sommet, c'est-à-dire l'« œil » du dôme ou de la voûte, dont nous avons déjà parlé précédemment[1]. C'est donc en somme, à cet égard, l'équivalent d'une *roof-plate*, ainsi que le remarque M. Coomaraswamy, qui ajoute que cette pierre peut être regardée comme la terminaison supérieure ou le chapiteau du « pilier axial » (en sanscrit *skambha*, en grec *stauros*[2]) ; ce pilier, comme nous l'avons déjà expliqué, peut n'être pas représenté matériellement dans la structure de l'édifice, mais il n'en est pas moins sa partie essentielle, celle autour de laquelle s'ordonne tout l'ensemble. Le caractère de sommet du « pilier axial », présent d'une façon seulement « idéale », est indiqué d'une façon particulièrement frappante dans les cas où la « clef de voûte » descend en forme de « pendentif » dépassant à l'intérieur de l'édifice, sans être visiblement supportée par rien à sa partie inférieure[3] ; toute la construction a son principe dans ce pilier, et toutes ses parties diverses viennent finalement s'unifier dans son « faîte », qui est le sommet de ce même pilier, et qui est la « clef de voûte » ou la « tête de l'angle[4] ».



[1] On trouve, pour la mise en place de cette pierre, l'expression *to bring forth the copestone*, dont le sens est encore assez peu clair à première vue : *to bring forth* signifie littéralement « produire » (au sens étymologique du latin *producere*) ou « mettre au jour » ; puisque la pierre a déjà été rejetée antérieurement au cours de la construction, il ne peut être question, au jour de l'achèvement de l'œuvre, de sa « production » au sens d'une « confection » ; mais, puisqu'elle a été enfouie « parmi les décombres », il s'agit de l'en dégager, donc de la remettre au jour pour la placer en évidence au sommet de l'édifice, de façon à ce qu'elle devienne la « tête de l'angle » ; et ainsi *to bring forth* s'oppose ici à *to heave over*.

[2] *Stauros* signifie aussi « croix », et l'on sait que, dans le symbolisme chrétien, la croix est assimilée à l'« axe du monde » ; M. Coomaraswamy rapproche ce mot du sanscrit *sthâvara*, « ferme » ou « stable », ce qui convient bien en effet à un pilier, et ce qui, en outre, s'accorde exactement avec la signification de « stabilité » donnée à la réunion des noms des deux colonnes du Temple de Salomon.

[3] C'est ce sommet du « pilier axial » qui correspond, comme nous l'avons dit, à la pointe supérieure de l'*alif* dans le symbolisme littéral arabe : rappelons aussi, au sujet des termes *keystone* et « clef de voûte », que le symbole même de la clef a également une signification « axiale ».

[4] M. Coomaraswamy rappelle l'identité symbolique du toit (et plus particulièrement lorsqu'il est en forme de voûte) avec le parasol ; nous ajouterons aussi, à ce propos, que le symbole chinois du « Grand Extrême » (*Tai-ki*) désigne littéralement un « faîte » ou un « comble » : c'est proprement le sommet du « toit du monde ».

L'interprétation réelle de la « pierre angulaire » comme « pierre du sommet » paraît bien avoir été assez généralement connue au moyen âge, ainsi que le montre notamment une illustration du *Speculum Humanæ Salvationis* que nous reproduisons ici[1] ; cet ouvrage était fort répandu, car il en existe encore plusieurs centaines de manuscrits ; on voit dans cette illustration deux maçons tenant une truelle d'une main et, de l'autre, soutenant la pierre qu'ils s'apprêtent à poser au sommet d'un édifice (apparemment la tour d'une église dont cette pierre doit compléter le sommet), ce qui ne laisse aucun doute sur sa signification. Il y a lieu de remarquer, à propos de cette figure, que la pierre dont il s'agit, en tant que « clef de voûte », ou dans toute autre fonction similaire suivant la structure de l'édifice qu'elle est destinée à « couronner », ne peut, par sa forme même, être placée que par le haut (sans quoi, d'ailleurs, il est évident qu'elle pourrait tomber à l'intérieur de l'édifice) ; par-là, elle représente en quelque sorte la « pierre descendue du ciel », expression qui s'applique fort bien au Christ[2], et qui rappelle aussi la pierre du *Graal* (le *lapsit exillis* de Wolfram d'Eschenbach, qui peut s'interpréter comme *lapis ex Cœlis*[3]). De plus, il y a encore là un autre point important à signaler : M. Erwin Panofsky a remarqué que cette même illustration montre la pierre sous l'aspect d'un objet en forme de diamant (ce qui la rapproche encore de la pierre du *Graal*, puisque celle-ci est également décrite comme taillée à facettes) ; cette question mérite d'être examinée de plus près, car, bien qu'une telle représentation soit loin d'être le cas le plus général, elle se rattache à des côtés du symbolisme complexe de la « pierre angulaire » autres que ceux que nous avons étudiés jusqu'ici, et qui ne sont pas moins intéressants pour en faire ressortir les liens avec tout l'ensemble du symbolisme traditionnel.

Cependant, avant d'en venir là, il nous reste une question accessoire à élucider : nous venons de dire que la « pierre du sommet » peut n'être pas une « clef de voûte » dans tous les cas, et, en effet, elle ne l'est que dans une construction dont la partie supérieure est en forme de dôme ; dans tout autre cas, par exemple celui d'un bâtiment surmonté d'un toit pointu ou en forme de tente, il n'y en a pas moins une « dernière pierre » qui, placée au sommet, joue à cet égard le même rôle que la « clef de voûte », et, par conséquent, correspond aussi à celle-ci au point de vue symbolique, mais sans pourtant qu'il soit possible de la désigner par ce nom ; et il faut en dire autant du cas spécial du « pyramidion », auquel nous avons déjà fait allusion en une autre occasion. Il doit être bien entendu que, dans le symbolisme des constructeurs du moyen âge, qui s'appuie sur la tradition judéo-chrétienne et est spécialement rattaché, comme à son

[1] Manuscrit de Munich, clm. 146, fol. 35 (Lutz et Perdrizet, II, pl. 64) : la photographie nous a été communiquée par M. Coomaraswamy ; elle a été reproduite dans l'*Art Bulletin*, XVII, p. 450 et fig. 20, par M. Erwin Panofsky, qui considère cette illustration comme la plus proche du prototype, et qui, à ce propos, parle du *lapis in caput anguli* comme d'une *keystone* ; on pourrait dire aussi, d'après nos précédentes explications, que cette figure représente *the bringing forth of the copestone*.

[2] Il y aurait, à cet égard, un rapprochement à faire entre la « pierre descendue du ciel » et le « pain descendu du ciel », car il y a des rapports symboliques importants entre la pierre et le pain ; mais ceci est en dehors du sujet de la présente étude ; dans tous les cas, la « descente du ciel » représente naturellement l'*avatarana*.

[3] Cf. aussi la pierre symbolique de l'*Estoile Internelle*, dont a parlé M. Charbonneau-Lassay, et qui, comme l'émeraude du Graal, est une pierre à facettes ; cette pierre, dans la coupe où elle est placée, correspond exactement au « joyau dans le lotus » (*mani padmê*) du Bouddhisme mahâyânique.

« prototype », à la construction du Temple de Salomon[1], il est constant, en ce qui concerne la « pierre angulaire », que c'est proprement d'une « clef de voûte » qu'il s'agit ; et, si la forme exacte du Temple de Salomon a pu donner lieu à des discussions au point de vue historique, il est bien certain, en tout cas, que cette forme n'était pas celle d'une pyramide ; ce sont là des faits dont il faut nécessairement tenir compte dans l'interprétation des textes bibliques qui se rapportent à la « pierre angulaire[2] ». Le « pyramidion », c'est-à-dire la pierre qui forme la pointe supérieure de la pyramide, n'est en aucune façon une « clef de voûte » ; il n'en est pas moins le « couronnement » de l'édifice, et l'on peut remarquer qu'il en reproduit en réduction la forme entière, comme si tout l'ensemble de la structure était ainsi synthétisé dans cette pierre unique ; l'expression « tête de l'angle », au sens littéral, lui convient bien, et aussi le sens figuré du nom hébreu de l'« angle » pour désigner le « chef », d'autant plus que la pyramide, partant de la multiplicité de la base pour aboutir graduellement à l'unité du sommet, est souvent prise comme le symbole d'une hiérarchie. D'autre part, d'après ce que nous avons expliqué précédemment au sujet du sommet et des quatre angles de la base, en connexion avec la signification du mot arabe *rukn*, on pourrait dire que la forme de la pyramide est en quelque sorte contenue implicitement dans toute structure architecturale ; le symbolisme « solaire » de cette forme, que nous avons indiqué alors, se retrouve d'ailleurs plus particulièrement exprimé dans le « pyramidion », comme le montrent nettement diverses descriptions archéologiques citées par M. Coomaraswamy : le point central ou le sommet correspond au soleil lui-même, et les quatre faces (dont chacune est comprise entre deux « rayons » extrêmes délimitant le domaine qu'elle représente) à autant d'aspects secondaires de ce même soleil, en rapport avec les quatre points cardinaux vers lesquels ces faces sont tournées respectivement. Malgré tout cela, il n'en est pas moins vrai que le « pyramidion » n'est qu'un cas particulier de la « pierre angulaire » et ne la représente que dans une forme traditionnelle spéciale, celle des anciens Égyptiens ; pour répondre au symbolisme judéo-chrétien de cette même pierre, qui appartient à une autre forme traditionnelle, assurément fort différente de celle-là, il lui manque un caractère essentiel, qui est celui d'être une « clef de voûte ».

Cela dit, nous pouvons revenir à la figuration de la « pierre angulaire » sous la forme d'un diamant : M. Coomaraswamy, dans l'article auquel nous nous sommes référé, part d'une remarque qui a été faite au sujet du mot allemand *Eckstein*, qui précisément a à la fois le sens de « pierre angulaire » et celui de « diamant[3] » ; et il

[1] Les « légendes » du Compagnonnage dans toutes ses branches en font foi, non moins que les « survivances » propres de l'ancienne Maçonnerie opérative que nous avons envisagées ici.

[2] Il ne saurait donc aucunement s'agir là, comme certains l'ont prétendu, d'une allusion à un incident survenu dans la construction de la « Grande Pyramide » et à la suite duquel celle-ci serait restée inachevée, ce qui est d'ailleurs une hypothèse fort douteuse en elle-même et une question historique probablement insoluble ; en outre, cet « inachèvement » même irait directement à l'encontre du symbolisme suivant lequel la pierre qui avait été rejetée prend finalement sa place éminente comme « tête de l'angle ».

[3] Stoudt, *Consider the lilies, how they grow*, à propos de la signification d'un motif ornemental en forme de diamant, expliquée par des écrits où il est parlé du Christ comme étant l'*Eckstein*. — Le double sens de ce mot s'explique vraisemblablement, au point de vue étymologique, par le fait qu'il peut s'entendre également comme « pierre d'angle » et comme « pierre à angles », c'est-à-dire à facettes ; mais, bien entendu, cette explication n'enlève rien à la valeur du rapprochement symbolique indiqué par la réunion de ces deux significations dans un même mot.

rappelle à ce propos les significations symboliques du *vajra*, que nous avons déjà envisagées à diverses reprises : d'une façon générale, la pierre ou le métal qui était considéré comme le plus dur et le plus brillant a été pris, dans différentes traditions, comme « un symbole d'indestructibilité, d'invulnérabilité, de stabilité, de lumière et d'immortalité » ; et, en particulier, ces qualités sont très souvent attribuées au diamant. Les idées d'« indestructibilité » ou d'« indivisibilité » (l'une et l'autre sont étroitement liées et sont exprimées en sanscrit par le même mot *akshara*) conviennent évidemment à la pierre qui représente le principe unique de l'édifice (l'unité véritable étant essentiellement indivisible) ; celle de « stabilité », qui, dans l'ordre architectural, s'applique proprement à un pilier, convient également à cette même pierre considérée comme constituant le chapiteau du « pilier axial », qui lui-même symbolise l'« axe du monde » ; et celui-ci, que Platon, notamment, décrit comme un « axe de diamant », est aussi, d'autre part, un « pilier de lumière » (comme symbole d'*Agni* et comme « rayon solaire ») ; à plus forte raison cette dernière qualité s'applique-t-elle (« éminemment », pourrait-on dire) à son « couronnement », qui représente la source même dont il émane en tant que rayon lumineux[1]. Dans le symbolisme hindou et bouddhique, tout ce qui a une signification « centrale » ou « axiale » est généralement assimilé au diamant (par exemple dans des expressions telles que *vajrâsana*, « trône de diamant ») ; et il est facile de se rendre compte que toutes ces associations font partie d'une tradition qu'on peut dire vraiment universelle.

Ce n'est pas tout encore : le diamant est considéré comme la « pierre précieuse » par excellence ; or cette « pierre précieuse » est aussi, comme telle, un symbole du Christ, qui se trouve ici identifié à son autre symbole, la « pierre angulaire » ; ou, si l'on préfère, ces deux symboles sont ainsi réunis en un seul. On pourrait dire alors que cette pierre, en tant qu'elle représente un « achèvement » ou un « accomplissement[2] », est, dans le langage de la tradition hindoue, un *chintâmani*, ce qui équivaut à l'expression alchimique occidentale de « pierre philosophale[3] » ; et il est très significatif, à cet égard, que les hermétistes chrétiens parlent souvent du Christ comme étant la véritable « pierre philosophale », non moins que comme étant la « pierre angulaire[4] ». Nous sommes ramené par-là à ce que nous disions précédemment, à propos des deux sens dans lesquels peut

[1] Le diamant non taillé a naturellement huit angles, et le poteau sacrificiel (*yûpa*) doit être fait « à huit angles » (*ashtashri*) pour figurer le *vajra* (qui ici est entendu également dans son autre sens de « foudre ») ; le mot pâli *attansa*, littéralement « à huit angles », signifie à la fois « diamant » et « pilier ».

[2] Au point de vue « constructif », c'est la « perfection » de la réalisation du plan de l'architecte ; au point de vue alchimique, c'est la « perfection » ou la fin ultime du « Grand Œuvre » ; et il y a une correspondance exacte entre l'une et l'autre.

[3] Le diamant parmi les pierres et l'or parmi les métaux sont l'un et l'autre ce qu'il y a de plus précieux, et ils ont également un caractère « lumineux » et « solaire » ; mais le diamant, tout comme la « pierre philosophale » à laquelle il est assimilé ici, est regardé comme plus précieux encore que l'or.

[4] Le symbolisme de la « pierre angulaire » se trouve expressément mentionné, par exemple, en divers passages des ouvrages hermétiques de Robert Fludd, cités par A. E. Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry*, p. 27-28 ; il faut d'ailleurs dire que ces textes paraissent contenir la confusion avec la « pierre fondamentale » dont nous avons parlé au début ; et ce que l'auteur qui les rapporte dit lui-même de la « pierre angulaire », dans plusieurs endroits du même livre, n'est guère fait non plus pour éclaircir la question et ne peut que contribuer plutôt à entretenir encore cette même confusion.

s’entendre l’expression arabe *rukn el-arkân,* de la correspondance qui existe entre les deux symbolismes architectural et alchimique ; et, pour terminer par une remarque d’une portée tout à fait générale cette étude déjà longue, mais sans doute encore incomplète, car le sujet est de ceux qui sont presque inépuisables, nous pouvons ajouter que cette correspondance même n’est au fond qu’un cas particulier de celle qui existe pareillement, quoique d’une façon qui n’est peut-être pas toujours aussi manifeste, entre toutes les sciences et tous les arts traditionnels, parce qu’ils ne sont tous, en réalité, qu’autant d’expressions et d’applications diverses des mêmes vérités d’ordre principiel et universel.

René Guénon.

LES LIVRES

A. M. Hocart — *Les Castes*. Traduit du manuscrit anglais par E. J. Lévy et J. Auboyer (Paul Geuthner, Paris). Cet ouvrage diffère notablement de ce qu'on a coutume d'écrire en Occident sur le même sujet, sans doute parce que l'auteur (qui malheureusement est mort avant sa publication) n'était pas un orientaliste professionnel, mais avait eu l'occasion, au cours d'une carrière administrative, de faire, à Ceylan et en Polynésie, des observations directes qui ont servi de base à son travail. C'est ce qui lui donne le droit de critiquer avec une juste sévérité les théories imaginées par des « savants » modernes, qui « étaient tellement intoxiqués par leur sens critique qu'ils en arrivèrent à penser qu'ils en savaient plus sur les anciens que les anciens eux-mêmes », et qui rejetaient de parti pris toutes les explications traditionnelles contenues dans les textes antiques, pour l'unique raison qu'elles étaient traditionnelles, tandis qu'un examen impartial des faits confirme au contraire la valeur de ces explications et fait apparaître l'inanité de celles qu'on a prétendu leur opposer. Un des plus beaux exemples de ces théories fantaisistes des modernes, c'est celle suivant laquelle la distinction des castes aurait son origine dans une différence de races, sous prétexte que la caste est désignée par le mot *varna* qui signifie littéralement « couleur » ; l'auteur n'a pas de peine à montrer que les couleurs attribuées aux différentes castes ne peuvent pas représenter celles d'autant de races, qu'elles sont en réalité purement symboliques, et qu'elles sont d'ailleurs, comme l'enseignent les textes traditionnels, en rapport avec une répartition, qui se retrouve chez les peuples les plus divers, en quatre quartiers correspondant aux points cardinaux ; cette dernière question est assez importante pour que nous nous proposions d'y revenir dans un article spécial. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas pensé que *jâti*, autre désignation de la caste, qui signifie « naissance », pouvait avoir aussi une valeur symbolique ; au fond, ce mot désigne avant tout la nature individuelle, car ce sont les virtualités propres de chaque individu qui déterminent les conditions de sa naissance ; et, même si on le prend au sens de « lignage », il reste encore que ce lignage peut souvent s'entendre surtout au sens spirituel, comme le montrent certaines « généalogies » qui ne sont manifestement rien d'autre que des « chaînes » traditionnelles. Quoi qu'il en soit, ce qui ressort nettement des faits exposés, c'est que « le système des castes est une organisation sacrificielle », nous dirions plutôt « rituelle », ce qui a une acception plus large, car il y a évidemment bien d'autres genres de rites que les sacrifices ; et, si les castes et leurs subdivisions paraissent s'identifier dans une certaine mesure à des métiers, c'est précisément parce qu'elles sont essentiellement des fonctions rituelles, car « les métiers et les rites ne peuvent se distinguer exactement, et le mot sanscrit *karma*, « action », « œuvre », s'applique aux deux » ; et, ajouterons-nous, dans une société strictement traditionnelle, toute occupation, de quelque nature qu'elle soit, a nécessairement un caractère rituel. Ce n'est cependant pas une raison pour qualifier toutes ces fonctions indistinctement de « sacerdotales », ce qui implique une fâcheuse équivoque ; et nous en dirons autant dans le cas (car il y a ici un certain flottement dans les idées) où cette même désignation de « sacerdotales » est appliquée seulement aux deux premières castes ; chaque membre de la société a

forcément certains rites à accomplir, mais ce qui caractérise proprement la fonction sacerdotale comme telle et la distingue de toutes les autres, c'est avant tout l'enseignement de la doctrine. Ce qui est encore plus grave, c'est que l'auteur désigne constamment les Kshatriyas comme la première caste et les Brâhmanes comme la seconde, interversion qui est contraire à toute tradition, et qui rend d'ailleurs certaines choses incompréhensibles, comme nous aurons peut-être à l'expliquer en une autre occasion ; son idée est évidemment de placer la royauté au sommet de la hiérarchie, et par suite au-dessus du sacerdoce (entendu cette fois dans son sens propre), mais c'est précisément là ce qui est insoutenable au point de vue traditionnel, et, là où une telle chose existe en fait, elle n'est que l'indice d'un état de dégénérescence ; tel est probablement le cas de certaines sociétés polynésiennes que l'auteur a étudiées, et, même à Ceylan, il est très possible que l'influence bouddhique ait introduit certaines altérations du même genre, bien que l'extinction des castes supérieures y rende la chose plus difficile à constater directement. D'autre part, l'auteur ne semble pas se rendre compte de la raison profonde des rites, de ce qui en est le principe même, et, plus généralement, de l'élément « non-humain » qui est inhérent à toute institution traditionnelle : si la société est constituée rituellement, ce n'est pas pour des raisons plus ou moins « psychologiques », mais bien parce qu'elle est, par là même, à l'image des réalités d'ordre supérieur. Il y a donc, en tout cela, des lacunes qui ne peuvent être comblées qu'à l'aide d'une connaissance plus profonde des doctrines traditionnelles ; mais il n'en est pas moins vrai que ce livre contient une multitude de données fort intéressantes, que nous ne pouvons naturellement songer à résumer ou à énumérer en détail, et dont beaucoup pourraient servir de point de départ à des considérations allant bien plus loin que l'auteur lui-même n'a pu le soupçonner. On pourrait encore relever quelques inexactitudes de terminologie, comme par exemple la désignation des Vaishyas comme « cultivateurs », qui est trop étroite pour s'appliquer à la caste tout entière, l'emploi erroné du mot « initiation » pour désigner l'admission dans une caste, ou la confusion des « Titans », correspondant aux *Asuras,* avec les « Géants », qui sont quelque chose de très différent ; mais nous n'insisterons pas davantage sur ces défauts qui n'ont, dans l'ensemble, qu'une importance tout à fait secondaire ; et, s'il est permis de trouver que les remarques relatives à l'exercice de certains métiers dans l'Égypte actuelle n'ont qu'un rapport fort contestable avec la question des castes, il reste encore bien assez d'autres points de comparaison plus valables pour montrer que cette institution, loin d'être propre à l'Inde comme on le croit trop souvent, représente au contraire en réalité quelque chose de très général, qui se retrouve, sous une forme ou sous une autre, dans la constitution de toutes les sociétés traditionnelles, et cela, pouvons-nous dire, parce qu'elle est rigoureusement conforme à la nature même des choses et à l'ordre cosmique tout entier.

R. P. Victor Poucel — *Mystique de la Terre : II. La parabole du Monde* (Librairie Plon, Paris). Ce livre, comme le *Plaidoyer pour le Corps* dont nous avons déjà parlé et auquel il fait suite, est heureusement fort éloigné des banalités « idéales » et des « abstractions » vides auxquelles se complaît notre époque, et

contre lesquelles l'auteur s'élève très justement dès le début. Pour en définir en quelques mots l'idée principale, on pourrait dire qu'il s'agit en somme de restituer au monde sensible la valeur symbolique qui en fait, dans son ordre, une image des réalités spirituelles, et que lui reconnaissait expressément la pensée chrétienne du moyen âge, aussi bien que toute autre pensée traditionnelle ; et, si une telle conception est assurément tout à fait étrangère à la mentalité moderne, nous ne pensons pas qu'il y ait lieu pour cela de paraître s'excuser d'y revenir, puisqu'elle est en réalité celle qui est commune à toute l'humanité « normale ». L'auteur, bien entendu, ne prétend point traiter ce sujet d'une façon complète, ce qui serait évidemment impossible ; il n'a voulu qu'en esquisser différents aspects, mais, même dans ces limites, peut-être aurait-il pu aller quelquefois un peu plus loin ; il est certains chapitres qui sont un peu décevants, comme *Terre et Ciel*, pour lequel les Chinois, qu'il cite si volontiers par ailleurs, auraient pu facilement lui fournir des données beaucoup plus précises, ou *Le Cœur du Monde*, qui est, dans la tradition universelle, bien autre chose que ce qu'il y voit ; on a l'impression, dans des cas comme ceux-là, qu'il n'a pas assez nettement conscience que le véritable symbolisme est essentiellement une « science exacte ». Nous nous demandons si ce n'est pas aussi pour cette raison qu'il semble y avoir chez lui une certaine tendance à diminuer la valeur des considérations mêmes qu'il expose, comme si leur portée réelle lui échappait dans une certaine mesure, à tel point qu'il va parfois jusqu'à accepter une sorte de renversement des rapports entre elles et des choses qui sont en réalité d'un ordre beaucoup plus « extérieur » ; n'y a-t-il pas là comme une concession, probablement involontaire du reste, à l'esprit moderne et à son « exotérisme » exclusif ? Cela est particulièrement sensible dans un chapitre consacré au symbolisme des nombres (ce chapitre est intitulé *In Pondere et Mensura*, et, disons-le en passant, nous ne nous expliquons pas cette omission du « nombre », mentionné explicitement dans le texte de la *Sagesse*, où les trois termes se réfèrent à des modes distincts de la quantité, puisque c'est précisément du nombre que, en fait, il est ici question d'un bout à l'autre) ; ainsi, quand on connaît toute l'importance qu'a la valeur numérique des lettres dans certaines langues sacrées, et l'impossibilité de comprendre réellement le sens profond de celles-ci sans en tenir compte, on est en droit de s'étonner en lisant qu'« on peut faire un meilleur usage du temps » que de s'arrêter à une interprétation des textes basée sur la science des nombres. Il va sans dire, d'ailleurs, qu'une telle interprétation n'est applicable qu'aux langues qui sont ainsi constituées, comme l'hébreu et l'arabe (et elle est une chose toute naturelle pour ceux qui ont l'usage habituel de ces langues), et qu'il est absurde de vouloir la transporter, par exemple, dans les langues occidentales modernes ; sur ce point et sur divers autres, nous serions certainement beaucoup plus sévère que l'auteur à l'égard de certaines divagations contemporaines. Ce qui justifie cette dernière réflexion, c'est surtout la surprise que nous causent certaines références à un docteur « steinérien », par exemple, ou encore à un chimiste qui essaie d'accommoder l'astrologie aux points de vue de la science moderne (et qui, par surcroît, se proclama jadis « adorateur » de M^{me} Blavatsky, détail sans doute ignoré du R. P. Poucel) ; il ne serait certes pas difficile de trouver de meilleures « autorités », traditionnellement plus sûres que celles-là ;

et, quand il s'agit de « science sacrée », on ne saurait jamais faire preuve d'un « discernement » trop rigoureux… En ce qui concerne l'astrologie, précisément, nous ne pouvons nous empêcher de regretter que l'auteur ait été amené, faute d'informations plus dignes de foi, à accepter une interprétation du symbolisme zodiacal qui n'est pas exempte de fantaisie ; et nous devons aussi remarquer, à ce propos, que le commencement de l'année à l'équinoxe de printemps, s'il vaut spécialement pour certaines formes traditionnelles (comme l'équinoxe d'automne pour d'autres, par exemple pour la tradition judaïque), n'a cependant rien de « primordial » et, en tout cas, n'est pas conforme à la tradition chrétienne, pour laquelle c'est le solstice d'hiver qui marque le début du cycle annuel ; ajoutons qu'il y a là quelque chose qui est particulièrement important pour « situer » les différentes traditions par leurs correspondances cosmiques. À propos des rapports entre les traditions, il nous faut encore relever incidemment un point qui nous concerne d'une façon directe : une note semble nous faire dire que la tradition « abrahamique » se trouve « recueillie, plus ou moins altérée, dans la Kabbale et dans l'Islam » ; nous sommes parfaitement certain, au contraire, qu'elle n'y est nullement altérée, puisque ce sont là des branches authentiques et orthodoxes de cette même tradition « abrahamique ». On trouvera peut-être que nous formulons bien des critiques ; mais, si nous y insistons, c'est que cela nous paraît plus profitable que de nous en tenir aux éloges généraux que le livre mérite incontestablement, et que l'œuvre que l'auteur a entreprise, et qu'il se propose de poursuivre, présente un intérêt tout particulier au point de vue d'une restauration de la mentalité traditionnelle ; aussi ne pouvons-nous que souhaiter que cette mentalité s'y reflète aussi intégralement que possible, et nous serons trop heureux si nos remarques peuvent y contribuer.

D^r^ Pierre Galimard — *Hippocrate et la Tradition pythagoricienne* (Jouve et Cie, Paris). Ce travail dépasse de beaucoup la portée habituelle des thèses de doctorat en médecine, et on pourrait le considérer comme une excellente introduction à l'étude de tout un ensemble de questions qui paraissent avoir été fort négligées jusqu'ici. Ce qui fait l'intérêt d'Hippocrate, c'est qu'il « nous apparaît comme le dernier représentant, en Occident tout au moins, d'une médecine traditionnelle » ; cette médecine, qui était essentiellement un « art sacerdotal », était probablement déjà bien affaiblie en Grèce à son époque, et l'on peut se demander jusqu'à quel point lui-même l'avait comprise : mais les données qu'il en a conservées dans ses écrits, et qui sans lui se seraient entièrement perdues (car jusqu'à lui elles n'avaient sans doute jamais été transmises qu'oralement), n'en mériteraient pas moins un examen approfondi, qui, surtout si l'on y joignait une comparaison avec les choses du même ordre qui existent en divers pays d'Orient, permettrait peut-être d'en retrouver la véritable signification. Le D^r^ Galimard s'est proposé plus particulièrement de montrer les liens qui rattachent les conceptions exposées par Hippocrate à celles des Pythagoriciens, qui appartiennent aussi à la même période de transition entre la Grèce archaïque et la Grèce « classique » : le symbolisme des nombres, l'analogie du macrocosme et du microcosme, la théorie des tempéraments et de leurs correspondances quaternaires, l'affirmation d'une

étroite relation entre la sagesse et la médecine, tout cela, chez Hippocrate, est manifestement d'inspiration pythagoricienne. Naturellement, l'auteur n'a pu ici que donner un aperçu de ces différents sujets ; mais, puisqu'il dit lui-même que « son travail, bien loin d'épuiser la question et de conclure, voudrait être seulement une entrée en matière », il faut espérer qu'il lui sera possible de continuer ces études par la suite et de reconstituer plus complètement le caractère de cette « médecine d'origine sacrée », si différente à tous égards de la médecine profane des modernes, et qui, contrairement aux tendances exclusivement analytiques et expérimentales de celle-ci, « tire d'en haut tous ses principes et leurs applications ».

LES REVUES

— *The Art News* (n° du 17 février, consacré aux « arts du moyen âge ») publie un article de M. Ananda K. Coomaraswamy sur « la nature de l'art médiéval », montrant que celui-ci, pas plus que l'art oriental, ne peut être compris par aucune des façons dont l'esprit moderne envisage l'art, que ce soit le point de vue du « réalisme » ou celui de l'« esthéticisme ». Au moyen âge, « l'art était un genre de connaissance en conformité avec laquelle l'artiste imaginait la forme ou le dessin de l'œuvre à faire, et par laquelle il reproduisait cette forme dans une matière appropriée ». Il n'y avait pas alors de distinction comme celles que font les modernes entre « beaux-arts » et « arts appliqués », entre « art pur » et « art décoratif » ; toute œuvre parfaite en son genre, quelle que fût sa destination, était par là même une œuvre d'art, et cette perfection n'impliquait jamais l'adjonction d'« ornements » inutiles à la fonction que l'objet devait remplir pour répondre à un besoin spirituel ou matériel. Pour comprendre l'art du moyen âge, il faut avant tout comprendre l'esprit de cette époque, c'est-à-dire l'esprit du Christianisme lui-même ; « si l'art a pu être appelé un langage universel, ce n'est pas parce que les facultés sensibles de tous les hommes leur permettent de reconnaître ce qu'ils voient, mais à cause de l'universalité du symbolisme adéquat par lequel s'exprime sa signification », et dont le symbolisme chrétien ne représente qu'un cas particulier, de sorte qu'on est conduit par là, en dernière analyse, jusqu'à la « Tradition universelle et unanime », dont saint Augustin a parlé comme d'« une Sagesse qui n'a pas été faite, mais qui est maintenant ce qu'elle a toujours été et sera toujours ».

— Dans la *Nouvelle Revue Française* (n° de février), M. Jean Grenier publie des *Réflexions sur la pensée indienne*, à propos de quelques livres récents ; elles sont, comme ces livres eux-mêmes, d'esprit très « universitaire », et présentent comme un « raccourci » des réactions des milieux de ce genre vis-à-vis de l'Inde. On conçoit que, pour des gens pénétrés d'« historicisme », il doive être « décourageant », et nous dirons même irritant, « de penser que les plus grands hommes et les plus grands faits de l'Inde soient inconnus ou flottent dans un intervalle de plusieurs siècles » ; est-ce pour réduire ce « flottement » qu'ils s'efforcent toujours d'en diminuer l'antiquité le plus qu'ils peuvent ? Il paraît que « ce sont des Européens, travaillant depuis un siècle seulement, qui ont appris aux

Hindous quels étaient leurs grands hommes et leurs grandes œuvres » ; pour ce qui est des « grandes œuvres », la prétention est plutôt extravagante ; quant aux « grands hommes », les Hindous non « modernisés » en laissent volontiers la superstition aux Occidentaux, incapables de comprendre la valeur de l'« anonymat » traditionnel. N'insistons pas sur les réflexions concernant les doctrines, qui équivalent souvent à un aveu d'incompréhension pure et simple (par exemple : « la Vacuité, c'est le Néant, à nos yeux », ou encore l'identification du *Brahma* neutre à « l'Être ») ; mais notons encore, à titre de curiosité, que l'auteur croit que les théosophistes, « pour se rapprocher des Hindous, cherchent à suivre leur chemin », alors que, en réalité, leur mentalité n'est pas moins typiquement occidentale que celle des orientalistes les plus « officiels »… Il y a pourtant, au milieu de tout cela, une déclaration que nous ne pouvons qu'enregistrer avec satisfaction : c'est que, bien que « l'Inde n'ait été bouddhiste que durant très peu de siècles de sa longue histoire » (et encore conviendrait-il de dire qu'elle ne l'a jamais été entièrement), « l'Europe a jusqu'ici connu surtout le Bouddhisme et l'a très mal connu à travers toutes sortes de déformations, depuis Schopenhauer jusqu'à Deussen » ; il est vraiment temps qu'on commence à s'en apercevoir !

— Le n° de mars d'*Atlantis* est consacré au *Graal*, et il y a lieu de féliciter M. paul le cour de commencer cette fois par dire une chose sensée : c'est que, « le Graal étant essentiellement un symbole, il ne faudrait pas laisser croire qu'il exista matériellement un « sainct vessel » que des fouilles pourraient remettre au jour ; comme tous les calices en sont la figuration, le fait de retrouver un calice antique ne saurait faire présumer qu'il s'agit du Graal ». Où les choses se gâtent un peu, c'est quand il affirme que c'est dans l'Atlantide que « prit naissance la tradition spirituelle de notre terre », et que c'est de là que partit le symbole du vase sacré pour se répandre partout, non pas seulement en Amérique et chez les Celtes, ce qui peut être soutenable, mais aussi dans l'Inde et en Chine ; voilà une façon bien particulière d'envisager la filiation des différentes traditions… — D'autre part, M. paul le cour a découvert la raison de son insuccès du côté du scoutisme : c'est que celui-ci est « faussé par son rattachement à l'animalisme » (*sic*) ; mais il ne paraît pas se douter que la soi-disant « totémisation » scoutiste n'est en fait qu'un simulacre parfaitement dérisoire, tout comme le serait d'ailleurs, dans le même scoutisme, l'imitation préconisée par lui d'un « Ordre du Temple » ou d'une chevalerie quelconque ; les réalités traditionnelles n'ont rien de commun avec des jeux d'enfants, et, si ceux-ci se plaisent à contrefaire les actions des grandes personnes, ce n'est pas une raison pour qu'on soit obligé de les prendre au sérieux.

— Dans les *Cahiers Astrologiques* (n° de janvier-février-mars-avril), nous notons un article signé Raoul Fructus, et intitulé *Astrologie, Carrés magiques et Grande Pyramide* ; cette association peut paraître assez singulière, mais il paraît que ces trois choses « forment un Tout inséparable où se trouve l'Univers Cosmique ou Solaire et tous les détails qui le composent sans oublier les causes secondes et leurs effets possibles » ; voilà qui, tout au moins, manque quelque peu de clarté… Les « carrés magiques » ont assurément leur intérêt dans un ordre

spécial, comme application de la science des nombres, mais il y a loin de là à vouloir tout y trouver : « les sciences mathématiques, physiques, mécaniques, astronomiques, astrologiques, ésotériques, occultes », et aussi « les cycles planétaires, interplanétaires, humains, sociaux, individuels » ! Et, à un autre point de vue, pourquoi l'auteur, en indiquant le calcul de la somme des nombres contenus dans un carré, donne-t-il comme « formule empirique » ce qui n'est que l'équivalent, sous une forme légèrement différente, de la formule exacte qu'il vient d'énoncer ? Quant à la « Grande Pyramide », nous ne voulons certes pas entrer dans la discussion de tout ce qu'on prétend y découvrir au moyen de mesures dont certaines sont fort hypothétiques ; mais, quand on veut à toute force lui faire prédire les événements de l'époque actuelle, et cela en faisant appel à des données tirées de la tradition judaïque, la fantaisie dépasse tout de même les bornes permises ; cette obsession de la « Grande Pyramide » est vraiment une chose bien étrange ! Citons encore l'affirmation, plutôt curieuse dans sa précision, que « l'âge d'or doit commencer en l'an 2242 de notre ère » ; comme il ne peut forcément s'agir que de l'« âge d'or » d'un autre cycle, et que par conséquent le cycle actuel doit tout d'abord finir avant qu'il arrive, que peut-il bien avoir à faire avec les dates de « notre ère » ?

— Le *Compagnon du Tour de France* (n^{os} de janvier et mars) contient un bon article sur *L'Outil*, par le C ∴ Georges Olivier, dont nous extrayons ces quelques considérations fort justes : « L'outil engendra le métier ; le métier, les arts ; au moyen âge, métier et art ne faisaient qu'un… L'outil est à la mesure de l'homme ; il porte en lui, sur lui, la personnalité de son maître… Dans l'atelier, l'outil prend aux yeux de l'initié la valeur d'un objet sacré. L'atelier n'est-il pas un temple où l'on médite, où l'on étudie, où l'on accomplit un travail : une part de l'œuvre universelle ?… De tout temps, sans doute, l'outil fut considéré comme un symbole… On trouve dans nos musées des bannières brodées du saint portant l'outil et la devise du corps de métier : vestiges et témoins d'une époque où se compénétraient intensément la vie économique et la vie spirituelle, où le travail matérialisait la foi, et où la foi spiritualisait le travail. Symboles aussi, et à différents points de vue, l'équerre et le compas des Compagnons, qui, en y ajoutant l'outil distinctif de la profession, ont voulu y voir l'union de l'intellectuel et du manuel dans un même ouvrier : l'Artisan ». Il serait à souhaiter que ces réflexions tombent sous les yeux de ceux qui prétendent soutenir la supériorité du « spéculatif » sur l'« opératif », et qui croiraient volontiers que le symbolisme est l'apanage des seuls « spéculatifs » ! Nous ne ferons de réserves que sur un point : il n'est pas exact de dire que la machine est un « outil perfectionné », car, en un certain sens, elle en est plutôt le contraire : tandis que l'outil est en quelque sorte un « prolongement » de l'homme, la machine réduit celui-ci à n'être plus que son serviteur, et, s'il est vrai que « l'outil engendra le métier », il ne l'est pas moins que la machine le tue ; mais, au fond, c'est peut-être bien là, malgré tout, la véritable pensée de l'auteur lui-même, puisqu'il dit ensuite que, « de nos jours, la machine supplantant l'outil, l'usine l'atelier, la société laborieuse se scinde en deux classes

par l'intellectualisation du technicien et la mécanisation du manœuvre, qui précèdent la décadence de l'homme et de la société. »

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n^{os} de janvier et février), il est question du symbolisme des clefs dans la Maçonnerie ; un point assez curieux à noter, c'est que la clef a été prise comme représentant la langue, rapprochement qui est expliqué ici par la forme des anciennes clefs égyptiennes ; en outre, la clef est ordinairement un symbole de pouvoir et aussi de secret ; tout cela est exact, mais ce qui est plus important, c'est qu'elle est avant tout et essentiellement, comme nous le disons d'autre part, un symbole « axial ». — Dans le second article, il s'agit de « clefs » d'une autre sorte, celles des alphabets cryptographiques qui sont ou ont été en usage dans la Maçonnerie ; ce qui est intéressant, c'est que des alphabets similaires, et construits sur le même principe, existent non seulement en hébreu (un tel alphabet, employé par les Kabbalistes, se trouve indiqué dans la *Philosophie Occulte* de Cornélius Agrippa), mais aussi en arabe ; cela donnerait à penser qu'il y a là quelque chose dont l'origine remonte fort loin, et que la dénomination de « clef du chiffre de Salomon » pourrait bien, après tout, n'être pas aussi purement « légendaire » que les modernes sont enclins à le supposer.

— Dans le *Symbolisme* (n^{o} d'octobre-novembre-décembre), Gaston Moyse proteste contre l'opinion vulgaire « qui s'obstine à voir entre la Franc-Maçonnerie et les Sociétés dites de « Libre-Pensée » une étroite parenté » ; il remarque avec raison que le « libre-penseur intégral », se proclamant l'ennemi de tous les rites, doit logiquement être par là même un adversaire de la Maçonnerie, et il déclare nettement qu'« il n'existe chez les Sociétés de Libre-Pensée qu'une caricaturale contrefaçon de la Franc-Maçonnerie » ; on ne saurait mieux dire, et nous ajouterons que cette « contrefaçon » présente bien tous les caractères sinistres de celles que nous avons souvent dénoncées comme constituant un des symptômes les plus inquiétants de la dégénérescence de notre époque. — Un article intitulé *La « Loi » d'Analogie*, par J. Corneloup, porte la marque d'un esprit assez profane : l'auteur confond visiblement analogie avec ressemblance, et, s'il n'a pas tort de s'élever contre certains abus, tout cela n'a rien à voir avec la véritable analogie, dont il ne dit pas un seul mot ; ceux qui invoquent les théories de la physique moderne à l'appui de leurs propres vues ne sont d'ailleurs, quoi qu'il en pense, ni symbolistes ni métaphysiciens ; et, quant à l'affirmation que « la psychologie est le vrai domaine de l'initiation », il serait assurément difficile d'être plus loin de la vérité ! — G. Persigout envisage *Les trois Renoncements du Myste* comme symbolisés par le « dépouillement des métaux », la « toilette d'introduction » et la « rédaction du testament » ; à côté de certaines vues intéressantes, il y a encore là bien des confusions ; pour ne pas y insister outre mesure, nous dirons seulement que la « voie royale » ne concerne proprement que le « Héros », et non point le « Sage » ni le « Saint », et aussi, dans un autre ordre d'idées, que c'est pour le moins un procédé un peu sommaire que de chercher des parentés de sens entre des mots hébreux en ne tenant compte que de leur seule lettre initiale ; quant à vouloir « traduire en termes hermétiques » la pensée de certains philosophes

contemporains, nous trouvons que c’est faire à ceux-ci un honneur vraiment bien immérité.

Études Traditionnelles — N^o 246, p. 223-230, juin 1940

LA SUPERSTITION DE LA « VALEUR »

Nous avons, dans quelques-uns de nos ouvrages, dénoncé un certain nombre de « superstitions » spécifiquement modernes, dont le caractère le plus frappant est qu'elles ne reposent en définitive que sur le prestige attribué à un mot, prestige d'autant plus grand que l'idée évoquée par ce mot est, chez la plupart des gens, plus vague et plus inconsistante. L'influence exercée par les mots en eux-mêmes, indépendamment de ce qu'ils expriment ou devraient exprimer, n'a jamais été, en effet, aussi grande qu'à notre époque ; il y a là comme une caricature de la puissance inhérente aux formules rituelles, et ceux qui sont les plus acharnés à nier celle-ci sont aussi, par un singulier « choc en retour », les premiers à se laisser prendre à ce qui n'en est, au fond, qu'une sorte de parodie profane. Il va de soi, d'ailleurs, que cette puissance des formules ou des mots, dans les deux cas, n'est aucunement du même ordre ; celle des formules rituelles, qui se base essentiellement sur la « science sacrée », est quelque chose de pleinement effectif, qui s'exerce réellement dans les domaines les plus différents, suivant les effets qu'on veut en obtenir ; au contraire, celle de leur contrefaçon profane n'est naturellement susceptible, directement tout au moins, que d'une action purement « psychologique » et surtout sentimentale, c'est-à-dire relevant du domaine le plus illusoire de tous ; mais ce n'est pourtant pas à dire pour cela qu'une telle action soit inoffensive, bien loin de là, car ces illusions « subjectives », si insignifiantes qu'elles soient en elles-mêmes, n'en ont pas moins des conséquences très réelles dans toute l'activité humaine ; et, avant tout, elles contribuent grandement à détruire toute véritable intellectualité, ce qui, du reste, est probablement la principale raison d'être qui leur est assignée dans le « plan » de la subversion moderne.

Les superstitions dont nous parlons varient dans une certaine mesure d'un moment à un autre, car il y a en cela une sorte de « mode », comme en toutes choses à notre époque ; nous ne voulons pas dire par là que, quand il en surgit une nouvelle, elle remplace immédiatement et entièrement les autres, car on peut au contraire constater facilement leur coexistence dans la mentalité contemporaine ; mais la plus récente prend tout au moins une place prédominante et rejette plus ou moins les autres au second plan. Ainsi, dans l'ordre de choses que nous avons plus particulièrement en vue présentement, on peut dire qu'il y eut d'abord la superstition de la « raison », qui atteignit son point culminant vers la fin du XVIII^e^ siècle, puis celle de la « science » et du « progrès », d'ailleurs étroitement rattachée à la précédente, mais plus spécialement caractéristique du XIX^e^ siècle ; plus récemment encore, on vit apparaître la superstition de la « vie », qui eut un grand succès dans les premières années du siècle actuel. Comme tout change avec une vitesse sans cesse croissante, ces superstitions, tout comme les théories scientifiques et philosophiques auxquelles elles sont peut-être liées d'une certaine

façon, semblent « s'user » de plus en plus rapidement ; aussi avons-nous dès maintenant à enregistrer encore la naissance d'une autre superstition nouvelle, celle de la « valeur », qui ne date apparemment que de quelques années, mais qui tend déjà à prendre le pas sur celles qui l'ont précédée.

Nous n'avons certes pas tendance à exagérer l'importance de la philosophie, et surtout de la philosophie moderne, car tout en reconnaissant qu'elle peut être un des facteurs qui agissent plus ou moins sur la mentalité générale, nous pensons qu'elle est loin d'être le plus important, et que même, sous sa forme « systématique », elle représente plutôt un effet qu'une cause ; mais, à ce titre même, elle exprime d'une façon plus nettement définie ce qui existait déjà comme à l'état diffus dans cette mentalité, et, par suite, elle met en évidence, un peu à la manière d'un instrument grossissant, des choses qui autrement pourraient échapper à l'attention de l'observateur, ou qui tout au moins seraient plus difficiles à discerner. Aussi, pour bien comprendre ce dont il s'agit ici, est-il bon de rappeler tout d'abord les étapes, que nous avons déjà indiquées ailleurs, de la déchéance graduelle des conceptions philosophiques modernes : d'abord, réduction de toutes choses à l'« humain » et au « rationnel » ; puis limitation de plus en plus étroite du sens donné au « rationnel » même, dont on finit par ne plus envisager que les fonctions les plus inférieures ; enfin, descente à l'« infra-rationnel », avec le soi-disant « intuitionnisme » et les diverses théories qui s'y apparentent plus ou moins directement. Les « rationalistes » consentaient encore à parler de « vérité », bien qu'il ne pût évidemment s'agir pour eux que d'une vérité fort relative ; les « intuitionnistes » ont voulu remplacer le « vrai » par le « réel », ce qui pourrait être à peu près la même chose si l'on s'en tenait au sens normal des mots, mais qui est fort loin de l'être en fait, car il faut ici tenir compte de l'étrange déformation par laquelle, dans l'usage courant, le mot de « réalité » en est arrivé à désigner exclusivement les seules choses de l'ordre sensible, c'est-à-dire précisément celles qui n'ont que le moindre degré de réalité. Ensuite, les « pragmatistes » ont prétendu ignorer entièrement la vérité, et la supprimer en quelque sorte en lui substituant l'« utilité » ; c'est alors proprement la chute dans le « subjectif », car il est bien clair que l'utilité d'une chose n'est nullement une qualité résidant dans cette chose même, mais dépend entièrement de celui qui l'envisage et qui en fait l'objet d'une sorte d'appréciation individuelle, sans s'intéresser aucunement à ce qu'est la chose en dehors de cette appréciation, c'est-à-dire, au fond, à tout ce qu'elle est en réalité ; et, assurément, il serait difficile d'aller plus loin dans la voie de la négation de toute intellectualité.

Les « intuitionnistes » et les « pragmatistes », ainsi que les représentants de quelques autres écoles voisines de moindre importance, décorent volontiers leurs théories de l'étiquette de « philosophie de la vie » ; mais il paraît que cette expression n'a déjà plus autant de succès qu'elle en avait naguère, et que celle qui est le plus en faveur aujourd'hui est celle de « philosophie des valeurs ». Cette nouvelle philosophie semble s'attaquer au « réel » lui-même, de quelque façon qu'on veuille l'entendre, à peu près comme le « pragmatisme » s'attaquait au

« vrai » ; son affinité avec le « pragmatisme », à certains égards, est d'ailleurs manifeste, car la « valeur », tout aussi bien que l'« utilité », ne peut être qu'une simple affaire d'appréciation individuelle, et le caractère « subjectif », comme on le verra par la suite, en est peut-être encore plus accentué. Il est d'ailleurs possible que le succès actuel de ce mot de « valeur » soit dû en partie au sens assez grossièrement matériel qui, sans pourtant lui être inhérent à l'origine, s'y est attaché dans le langage ordinaire : quand on parle de « valeur » ou d'« évaluation », on pense tout de suite à quelque chose qui est susceptible d'être « compté » ou « chiffré », et il faut convenir que cela s'accorde bien avec l'esprit « quantitatif » qui est propre au monde moderne. Pourtant, ce n'est là que la moitié tout au plus de l'explication : il faut se souvenir, en effet, que le « pragmatisme », qui se définit par le fait qu'il rapporte tout à l'« action », n'entend pas l'« utilité » seulement dans un sens matériel, mais aussi dans un sens moral ; la « valeur » est également susceptible de ces deux sens, mais c'est le second qui prédomine nettement dans la conception dont il s'agit, car le côté moral, ou plus exactement « moraliste », s'y exagère encore ; cette « philosophie des valeurs » se présente d'ailleurs avant tout comme une forme de l'« idéalisme », et c'est sans doute là ce qui explique son hostilité à l'égard du « réel », puisqu'il est entendu que, dans le langage spécial des philosophes modernes, l'« idéalisme » s'oppose au « réalisme ».

On sait que la philosophie moderne vit en grande partie d'équivoques, et il y en a une assez remarquable qui se cache dans cette étiquette d'« idéalisme » ; ce mot, en effet, peut être dérivé indifféremment d'« idée » ou d'« idéal » ; et à cette double dérivation correspondent, en fait, les deux caractères essentiels qu'on peut découvrir sans peine dans la « philosophie des valeurs ». L'« idée », bien entendu, est prise ici dans le sens uniquement « psychologique », qui est le seul que les modernes connaissent (et l'on verra tout à l'heure qu'il n'est pas inutile d'insister sur ce point pour dissiper une autre équivoque) ; c'est là le côté « subjectiviste » de la conception dont il s'agit, et, quant à l'« idéal », il représente non moins évidemment son côté « moraliste ». Ainsi, les deux significations de l'« idéalisme » s'associent étroitement dans ce cas et se soutiennent pour ainsi dire l'une l'autre, parce qu'elles correspondent toutes deux à des tendances assez générales de la mentalité actuelle : le « psychologisme » traduit un état d'esprit qui est loin d'être particulier aux seuls philosophes « professionnels », et l'on ne sait que trop, d'autre part, quelle fascination le mot creux d'« idéal » exerce sur la plupart de nos contemporains !

Ce qui est presque incroyable, c'est que la philosophie en question prétend se réclamer de l'« idéalisme platonicien » ; et il est difficile de se défendre d'une certaine stupéfaction en voyant attribuer à Platon l'affirmation que « la réalité véritable réside non pas dans l'objet, mais dans l'idée, c'est-à-dire dans un acte de la pensée ». D'abord, il n'y a pas d'« idéalisme platonicien », dans aucun des sens que les modernes donnent à ce mot d'« idéalisme » ; les « idées », chez Platon, n'ont rien de « psychologique » ni de « subjectif », et n'ont absolument rien de commun avec un « acte de la pensée » ; elles sont, tout au contraire, les principes

transcendants ou les « archétypes » de toutes choses ; c'est pour cela qu'elles constituent la réalité par excellence, et l'on pourrait dire, bien que Platon lui-même ne s'exprime pas ainsi (pas plus qu'il ne formule expressément nulle part quelque chose qui s'appellerait une « théorie des idées »), que le « monde des idées » n'est pas autre chose en définitive que l'Intellect divin ; quel rapport cela peut-il bien avoir avec le produit d'une « pensée » individuelle ? Même au simple point de vue de l'« histoire de la philosophie », il y a là une erreur vraiment inouïe ; et non seulement Platon n'est ni « idéaliste » ni « subjectiviste » à un degré quelconque, mais il serait impossible d'être plus intégralement « réaliste » qu'il ne l'est ; que les ennemis déclarés du « réel » veuillent en faire leur prédécesseur, cela est assurément plus que paradoxal. De plus, ces mêmes philosophes commettent encore une autre erreur qui n'est guère moins grave lorsque, pour rattacher aussi à Platon leur « moralisme », ils invoquent le rôle en quelque sorte « central » qu'il assigne à l'« idée du Bien » ; ici, pouvons-nous dire en nous servant de la terminologie scolastique, ils confondent tout simplement le « Bien transcendantal » avec le « bien moral », tellement est grande leur ignorance de certaines notions pourtant élémentaires ; et, quand on voit les modernes interpréter ainsi les conceptions anciennes, alors même qu'il ne s'agit en somme que de philosophie, peut-on encore s'étonner qu'ils déforment outrageusement les doctrines d'un ordre plus profond ?

La vérité est que la « philosophie des valeurs » ne peut revendiquer le moindre lien avec une doctrine ancienne quelle qu'elle soit, sauf en se livrant à de fort mauvais jeux de mots sur les « idées » et sur le « bien », auxquels il faudrait même ajouter encore quelques autres confusions comme celle, assez commune d'ailleurs, de l'« esprit » avec le « mental » ; elle est au contraire une des plus typiquement modernes qui existent, et cela à la fois par les deux caractères « subjectiviste » et « moraliste » que nous avons indiqués. Il n'est pas difficile de se rendre compte à quel point elle est, par là, opposée à l'esprit traditionnel, comme l'est du reste tout « idéalisme », dont l'aboutissement logique est de faire dépendre la vérité elle-même (et, aujourd'hui, l'on dirait aussi le « réel ») des opérations de la « pensée » individuelle ; peut-être certains « idéalistes » ont-ils parfois reculé devant l'énormité d'une semblable conséquence, en un temps où le désordre intellectuel n'était pas encore arrivé au point où il en est maintenant ; mais nous ne croyons pas que les philosophes actuels puissent avoir de telles hésitations… Mais, après tout cela, il est encore permis de se demander à quoi peut bien servir au juste la mise en avant de cette idée particulière de « valeur », lancée ainsi dans le monde à la façon d'un nouveau « mot d'ordre » ou, si l'on veut, d'une nouvelle « suggestion » ; la réponse à cette question est bien facile aussi, si l'on songe que la déviation moderne presque tout entière pourrait être décrite comme une série de substitutions qui ne sont qu'autant de falsifications dans tous les ordres ; il est en effet plus facile de détruire une chose en prétendant la remplacer, fût-ce par une parodie plus ou moins grossière, qu'en reconnaissant ouvertement qu'on ne veut laisser derrière soi que le néant ; et, même lorsqu'il s'agit d'une chose qui déjà n'existe plus en fait, il peut encore y avoir intérêt à en fabriquer une imitation pour empêcher qu'on

éprouve le besoin de la restaurer, ou pour faire obstacle à ceux qui pourraient avoir effectivement une telle intention. C'est ainsi, pour prendre seulement un ou deux exemples du premier cas, que l'idée du « libre examen » fut inventée pour détruire l'autorité spirituelle, non pas en la niant purement et simplement tout d'abord, mais en lui substituant une fausse autorité, celle de la raison individuelle, ou encore que le « rationalisme » philosophique prit à tâche de remplacer l'intellectualité par ce qui n'en est que la caricature. L'idée de « valeur » nous paraît se rattacher plutôt au second cas : il y a déjà longtemps qu'on ne reconnaît plus, en fait, aucune hiérarchie réelle, c'est-à-dire fondée essentiellement sur la nature même des choses ; mais, pour une raison ou pour une autre, que nous n'entendons pas rechercher ici, il a paru opportun (non pas sans doute aux philosophes, car ils ne sont vraisemblablement en cela que les premières dupes) d'instaurer dans la mentalité publique une fausse hiérarchie, basée uniquement sur des appréciations sentimentales, donc entièrement « subjective » (et d'autant plus inoffensive, au point de vue de l'« égalitarisme » moderne, qu'elle se trouve ainsi reléguée dans les nuées de l'« idéal », autant dire parmi les chimères de l'imagination) ; on pourrait dire, en somme, que les « valeurs » représentent une contrefaçon de hiérarchie à l'usage d'un monde qui a été conduit à la négation de toute vraie hiérarchie.

Ce qui est encore assez peu rassurant, c'est qu'on ose qualifier ces « valeurs » de « spirituelles », et l'abus de ce mot n'est pas moins significatif que tout le reste ; en effet, nous retrouvons ici une autre contrefaçon, celle de la spiritualité, dont nous avons eu déjà à dénoncer des formes diverses ; la « philosophie des valeurs » aurait-elle aussi quelque rôle à jouer à cet égard ? Ce qui n'est pas douteux, en tout cas, c'est que nous n'en sommes plus au stade où le « matérialisme » et le « positivisme » exerçaient une influence prépondérante ; il s'agit désormais d'autre chose, qui, pour remplir sa destination, doit revêtir un caractère plus subtil ; et, pour dire nettement toute notre pensée sur ce point, c'est l'« idéalisme » et le « subjectivisme » qui sont dès maintenant, et qui seront sans doute de plus en plus, dans l'ordre des conceptions philosophiques, et par leurs réactions sur la mentalité générale, les principaux obstacles à toute restauration de la véritable intellectualité.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 246, p. 252-257, juin 1940

LES SEPT RAYONS ET L'ARC-EN-CIEL

Nous avons déjà parlé ici du symbolisme des « sept rayons » du Soleil ; on pourrait se demander si ces « sept rayons » n'ont pas quelque rapport avec ce que l'on désigne ordinairement comme les « sept couleurs de l'arc-en-ciel », car celles-ci représentent littéralement les différentes radiations dont se compose la lumière solaire. Il y a bien un rapport en effet, mais, en même temps, ces soi-disant « sept couleurs » sont un exemple typique de la façon dont une donnée traditionnelle authentique peut être parfois déformée par l'incompréhension commune. Cette déformation, dans un cas comme celui-là, est d'ailleurs assez facilement explicable : on sait qu'il doit y avoir là un septénaire, mais, un de ses termes ne pouvant être trouvé, on lui en substitue un autre qui n'a en réalité aucune raison d'être ; le septénaire semble être ainsi reconstitué, mais il l'est de telle sorte que son symbolisme est entièrement faussé. Si maintenant l'on demande pourquoi un des termes du véritable septénaire échappe ainsi au vulgaire, la réponse est facile aussi : c'est que ce terme est celui qui correspond au « septième rayon », c'est-à-dire au rayon « central » ou « axial », qui passe « à travers le Soleil », et que celui-ci, n'étant pas un rayon comme les autres, n'est pas susceptible d'être représenté comme eux[1] ; il a donc par là même, et aussi en raison de tout l'ensemble de ses connexions symboliques et proprement initiatiques, un caractère particulièrement mystérieux ; et, à ce point de vue, on pourrait dire que la substitution dont il s'agit a pour effet de dissimuler le mystère aux yeux des profanes ; peu importe d'ailleurs en cela que son origine ait été intentionnelle ou qu'elle n'ait été due qu'à une méprise involontaire, ce qui serait sans doute assez difficile à déterminer exactement[2].

En fait, l'arc-en-ciel n'a pas sept couleurs, mais six seulement ; et il n'est pas nécessaire de réfléchir bien longuement pour s'en rendre compte, car il suffit pour cela de faire appel aux notions les plus élémentaires de la physique : il y a trois couleurs fondamentales, le bleu, le jaune, et le rouge, et il y a les trois couleurs complémentaires de celles-là, c'est-à-dire respectivement l'orangé, le violet et le vert, soit en tout six couleurs. Il y a aussi, naturellement, une indéfinité de nuances

[1] On pourrait, en se référant au début du *Tao-te-king*, dire que chacun des autres rayons est « une voie », mais que le septième est « la Voie ».

[2] Nous avons trouvé, malheureusement sans référence précise, une indication qui est assez curieuse à cet égard : l'empereur Julien fait quelque part allusion au « dieu aux sept rayons » (*Heptaktis*), dont le caractère « solaire » est évident, comme étant, dans l'enseignement des Mystères, un sujet sur lequel il convenait d'observer la plus grande réserve ; s'il était établi que la notion erronée des « sept couleurs » remonte jusqu'à l'antiquité, on pourrait se demander si elle n'a pas été répandue volontairement par les initiés à ces mêmes Mystères, qui auraient trouvé ainsi le moyen d'assurer la conservation d'une donnée traditionnelle sans pourtant en faire connaître extérieurement le véritable sens ; dans le cas contraire, il faudrait supposer que le terme substitué a été en quelque sorte inventé par le vulgaire lui-même, qui avait eu simplement connaissance de l'existence d'un septénaire et en ignorait la constitution réelle ; il se peut d'ailleurs que la vérité se trouve dans une combinaison de ces deux hypothèses, car il est très possible que l'opinion actuellement courante sur les « sept couleurs » représente l'aboutissement de plusieurs déformations successives de la donnée initiale.

intermédiaires entre ces couleurs, la transition de l'une à l'autre s'opérant en réalité d'une façon continue et insensible ; mais il n'y a évidemment aucune raison valable d'ajouter l'une quelconque de ces nuances à la liste des couleurs, ou alors on pourrait tout aussi bien en considérer ainsi une multitude, et, dans ces conditions, la limitation même du nombre des couleurs à sept devient au fond incompréhensible ; nous ne savons si quelques adversaires du symbolisme ont jamais fait cette remarque, mais, en ce cas, il serait bien étonnant qu'ils n'en aient pas profité pour qualifier ce nombre d'« arbitraire ». L'indigo, qu'on a coutume d'énumérer parmi les couleurs de l'arc-en-ciel, n'est en réalité rien de plus qu'une simple nuance intermédiaire entre le violet et le bleu[1], et il n'y a pas plus de raison pour le regarder comme une couleur distincte qu'il n'y en aurait pour envisager de même toute autre nuance telle que, par exemple, un bleu vert ou un vert jaune ; en outre, l'introduction de cette nuance dans l'énumération des couleurs détruit complètement l'harmonie de la répartition de celles-ci, qui, si l'on s'en rapporte au contraire à la notion correcte, s'effectue régulièrement suivant un schéma géométrique très simple, et en même temps très significatif au point de vue symbolique. En effet, on peut placer les trois couleurs fondamentales aux trois sommets d'un triangle, et les trois couleurs complémentaires à ceux d'un second triangle inverse du premier, de telle façon que chaque couleur fondamentale et sa complémentaire se trouvent placées en des points diamétralement opposés ; et l'on voit que la figure ainsi formée n'est autre que celle du « sceau de Salomon ». Si l'on trace le cercle dans lequel est inscrit le double triangle, chacune des couleurs complémentaires y occupera le point situé au milieu de l'arc compris entre ceux où sont placées les deux couleurs fondamentales par la combinaison desquelles elle est produite (celles-ci étant, bien entendu, les deux couleurs fondamentales autres que celle dont la couleur considérée est la complémentaire) ; les nuances intermédiaires correspondront naturellement à tous les autres points de la circonférence[2], mais, dans le double triangle qui est ici l'essentiel, il n'y a évidemment place que pour six couleurs[3]. Ces considérations pourraient même paraître trop simples pour qu'il soit

[1] La désignation même de l'« indigo » est manifestement assez moderne, mais il se peut qu'elle ait remplacé ici quelque autre désignation plus ancienne, ou que cette nuance elle-même ait été, à une certaine époque, substituée à une autre pour compléter le septénaire vulgaire des couleurs ; pour le vérifier, il faudrait naturellement entreprendre des recherches historiques assez compliquées, pour lesquelles nous n'avons ni le temps ni les matériaux nécessaires à notre disposition ; mais ce point n'a d'ailleurs pour nous qu'une importance tout à fait secondaire, puisque nous nous proposons seulement de montrer en quoi la conception actuelle exprimée par l'énumération ordinaire des couleurs de l'arc-en-ciel est erronée et comment elle déforme la véritable donnée traditionnelle.

[2] Si l'on voulait envisager une couleur intermédiaire entre chacune des six couleurs principales, comme l'indigo l'est entre le violet et le bleu, on aurait en tout douze couleurs et non pas sept ; et, si l'on voulait pousser encore plus loin la distinction des nuances, il faudrait toujours, pour des raisons de symétrie évidentes, établir un même nombre de divisions dans chacun des intervalles compris entre deux couleurs : ce n'est là, en somme, qu'une application tout à fait élémentaire du principe de raison suffisante.

[3] Nous pouvons remarquer en passant que le fait que les couleurs visibles occupent ainsi la totalité de la circonférence et s'y rejoignent sans aucune discontinuité montre qu'elles forment bien réellement un cycle complet (le violet participant à la fois du bleu dont il est voisin et du rouge qui se trouve à l'autre bord de l'arc-en-ciel), et que, par conséquent, les autres radiations solaires non visibles, telles que celles que la physique moderne désigne comme des rayons « infra-rouges » et « ultra-violets », n'appartiennent aucunement à la lumière et sont d'une nature tout à fait différente de celle-ci ; il n'y a donc pas là, comme certains semblent le croire, des « couleurs » qu'une imperfection de nos organes nous empêcherait de voir, car ces prétendues couleurs ne pourraient trouver place en aucune partie de la circonférence, et l'on ne saurait assurément soutenir que celle-ci soit une figure imparfaite ou qu'elle présente une discontinuité quelconque.

utile de tant y insister ; mais, à vrai dire, il faut bien souvent rappeler des choses de ce genre pour rectifier les idées communément admises, car ce qui devrait être le plus immédiatement apparent est précisément ce que la plupart des gens ne savent pas voir ; le « bon sens » véritable est bien différent du « sens commun » avec lequel on a la fâcheuse habitude de le confondre, et il est assurément fort loin d'être, comme l'a prétendu Descartes, « la chose du monde la mieux partagée » !

Pour résoudre la question du septième terme qui doit réellement s'ajouter aux six couleurs pour compléter le septénaire, il faut nous reporter à la représentation géométrique des « sept rayons », telle que nous l'avons expliquée en une autre occasion, par les six directions de l'espace, formant la croix à trois dimensions, et le centre lui-même d'où ces directions sont issues. Il importe de noter tout d'abord les étroites similitudes de cette représentation avec celle dont nous venons de parler en ce qui concerne les couleurs : comme celles-ci, les six directions y sont opposées deux à deux, suivant trois lignes droites qui, s'étendant de part et d'autre du centre, correspondent aux trois dimensions de l'espace ; et, si l'on veut en donner une représentation plane, on ne peut évidemment les figurer que par trois diamètres formant la roue à six rayons (schéma général du « Chrisme » et des divers autres symboles équivalents) ; or, ces diamètres sont ceux qui joignent les sommets opposés des deux triangles du « sceau de Salomon », de sorte que les deux représentations n'en font qu'une en réalité[1]. Il résulte de là que le septième terme devra, par rapport aux six couleurs, jouer le même rôle que le centre par rapport aux six directions ; et, en fait, il se placera aussi au centre du schéma, c'est-à-dire au point où les oppositions apparentes, qui ne sont réellement que des complémentarismes, se résolvent dans l'unité. Cela revient à dire que ce septième terme n'est pas plus une couleur que le centre n'est une direction, mais que, comme le centre est le principe dont procède tout l'espace avec ses six directions, il doit aussi être le principe dont les six couleurs sont dérivées et dans lequel elles sont contenues synthétiquement. Ce ne peut donc être que le blanc, qui est effectivement « incolore », comme le point est « sans dimensions » ; il n'apparaît pas dans l'arc-en-ciel, pas plus que le « septième rayon » n'apparaît dans une représentation géométrique ; mais toutes les couleurs ne sont que le produit d'une différenciation de la lumière blanche, de même que les directions de l'espace ne sont que le développement des possibilités contenues dans le point primordial.

Le véritable septénaire est donc formé ici par la lumière blanche et les six couleurs en lesquelles elle se différencie ; et il va de soi que le septième terme est en réalité le premier puisqu'il est le principe de tous les autres, qui sans lui ne pourraient avoir aucune existence ; mais il est aussi le dernier en ce sens que tous rentrent finalement en lui : la réunion de toutes les couleurs reconstitue la lumière

[1] Signalons encore qu'on pourrait considérer une multitude indéfinie de directions, en faisant intervenir toutes les directions intermédiaires, qui correspondent ainsi aux nuances intermédiaires entre les six couleurs principales ; mais il n'y a lieu d'envisager distinctement que les six directions « orientées » formant le système de coordonnées rectangulaires auquel tout l'espace est rapporté et par lequel il est en quelque sorte « mesuré » tout entier ; sous ce rapport encore, la correspondance entre les six directions et les six couleurs est donc parfaitement exacte.

blanche qui leur a donné naissance. On pourrait dire que, dans un septénaire ainsi constitué, un est au centre et six à la circonférence ; en d'autres termes, un tel septénaire est formé de l'unité et du sénaire, l'unité correspondant au principe non-manifesté et le sénaire à l'ensemble de la manifestation. Nous pouvons faire un rapprochement entre ceci et le symbolisme de la « semaine » dans la Genèse hébraïque, car, là aussi, le septième terme est essentiellement différent des six autres : la création, en effet, est l'« œuvre des six jours » et non pas des sept ; et le septième jour est celui du « repos ». Ce septième terme, qu'on pourrait désigner comme le terme « sabbatique », est véritablement aussi le premier, car ce « repos » n'est pas autre chose que la rentrée du Principe créateur dans l'état initial de non-manifestation, état dont, d'ailleurs, il n'est sorti qu'en apparence, par rapport à la création et pour produire celle-ci suivant le cycle sénaire, mais dont, en soi, il n'est jamais sorti en réalité. De même que le point n'est pas affecté par le déploiement de l'espace, bien qu'il semble sortir de lui-même pour en décrire les six directions, ni la lumière blanche par l'irradiation de l'arc-en-ciel, bien qu'elle semble s'y diviser pour en former les six couleurs, de même le Principe non-manifesté, sans lequel la manifestation ne saurait être en aucune façon, tout en paraissant agir et s'exprimer dans l'« œuvre des six jours », n'est pourtant aucunement affecté par cette manifestation ; et le « septième rayon » est la « Voie » par laquelle l'être, ayant parcouru le cycle de la manifestation, revient au non-manifesté et est uni effectivement au Principe, dont cependant, dans la manifestation même, il n'a jamais été séparé qu'en mode illusoire.

René Guénon.

LES REVUES

— Dans le *Bulletin of the Museum of Fine Arts* de Boston (n° d'avril), M. Ananda K. Coomaraswamy étudie un émail indien du XVI^e siècle, qui représente les dix *Avatâras* de *Vishnu*, avec, pour deux d'entre eux, des particularités qui semblent être assez rares et qu'il est intéressant de noter au point de vue symbolique : le neuvième *Avatâra* est représenté sous la figure de *Jagannâtha*, et le dixième sous celle d'un cheval sans cavalier et portant un parasol, conduit par un personnage qui peut être *Indra*, ce qui rappellerait les anciennes figurations bouddhiques du « grand départ » ; mais ne pourrait-on penser aussi que ce personnage couronné est celui qui, suivant certaines traditions, doit amener *Kalki* de la mystérieuse cité de *Shambala* ? En tout cas, il doit être bien entendu que les rapprochements que l'on peut trouver entre l'iconographie hindoue et bouddhique ne font en réalité que « rétablir une unité fondamentale qui a été obscurcie par la forme pseudo-historique donnée à la légende du Bouddha », au détriment de sa signification originelle et vraiment profonde. Signalons encore, en connexion avec un autre sujet, celui du symbolisme du théâtre, la remarque que le mot *avatarana* est employé pour désigner l'entrée en scène d'un acteur, « qui est une apparition de derrière un rideau et une « manifestation » analogue à celle de l'*Avatâra* sur la scène du monde ». L'explication du rôle des *Avatâras* est, comme on le sait, donnée par Krishna à Arjuna (*Bhagavad-Gîtâ*, IV, 6-7), dans le dialogue dont la représentation, peut-être pour cette raison même, occupe la position centrale dans l'émail dont il s'agit, comme si Krishna, pour « illustrer » en quelque sorte ses paroles, montrait ainsi à Arjuna tous les autres *Avatâras* réunis autour de lui.

— Le *Lotus Bleu* (n° de janvier-février) contient un article de M. G.-E. Monod-Herzen intitulé *Tendances modernes du Yoga*, et ce titre même est assez significatif ; nous dirions plutôt, pour notre part, que certains ont voulu associer au *Yoga* des tendances modernes qui lui sont évidemment étrangères, et l'exemple de Vivêkânanda ne le montre en effet que trop ; quant à Shrî Aurobindo, nous ne pensons vraiment pas qu'on soit en droit de le considérer comme un « moderniste », en dépit de certaines ambiguïtés du langage qu'il emploie et des imprudences regrettables de quelques-uns de ses disciples. Ce qui est bon à enregistrer, d'autre part, c'est la déclaration que les théosophistes ont « une attitude opposée à celle que le *Yoga* exige » ; voilà du moins une vérité qui nous paraît incontestable ! Un autre article, signé J. Charpentier, est consacré au *Mânava-Dharma-Shâstra*, et l'on y trouve tout d'abord un essai plutôt étrange d'explication de certains points, notamment de l'institution des castes, par des théories théosophistes sur les « niveaux d'évolution » ; mais il y a ensuite quelque chose qui est encore plus curieux : il paraîtrait qu'il existe actuellement « un courant de propagande en faveur des Lois de Manou dans l'Occident européen » ! Cela est fort invraisemblable, et nous nous demandons s'il ne s'agirait pas encore de quelque nouvelle « contrefaçon » ; mais, si pourtant c'était vrai, nous serions bien d'accord avec l'auteur pour estimer que c'est là une entreprise impossible ; seulement, c'est pour des raisons diamétralement opposées aux siennes : les Lois de Manou ne sont

plus applicables, non point parce qu'elles appartiennent à « un passé qui a perdu pour nous sa valeur éducative » (?), mais bien parce que nous vivons dans la confusion des derniers temps du *Kali-Yuga*. L'auteur, qui ignore trop évidemment les lois cycliques, admire le « progrès » en vertu duquel « les lois ne sont plus d'origine divine » et « la science n'est plus une révélation » ; nous disons au contraire, conformément à toutes les doctrines traditionnelles, que ce sont là précisément les marques les plus nettes d'une dégénérescence profane telle qu'il n'est guère possible de tomber plus bas !

— Dans le *Speculative Mason* (n° d'avril), un article intitulé *The Perpend Ashlar* contient des considérations qui, comme toutes les « spéculations » inspirées de la « géométrie à quatre dimensions », n'ont qu'un rapport assez contestable avec le symbolisme traditionnel ; du reste, l'origine même de l'expression *perpend ashlar* est plutôt énigmatique, et, malheureusement pour la thèse de l'auteur, il est fort probable que le mot *perpend* n'a ici aucun lien étymologique réel avec « perpendiculaire », et qu'il est tout simplement une déformation du vieux terme français « parpaing ». — Un autre article renferme des réflexions diverses sur la « foi » et sa distinction d'avec la simple « croyance », sur le symbolisme en général, et sur le symbolisme du tablier en particulier. — Signalons enfin, une étude sur « l'immortalité dans la doctrine maçonnique », où il est montré très justement que la véritable immortalité est tout à fait différente d'une simple « survivance » posthume, qu'il n'y a d'ailleurs pas lieu de chercher à la « prouver », mais qu'elle est quelque chose qui doit être « réalisé » au sens le plus complet de ce mot.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° de mars), il est question cette fois de ce qui est appelé la « clef du mot de Maître », et la conclusion semble être que cette « clef » n'est autre en somme que la Bible elle-même ; encore conviendrait-il d'ajouter que c'est à la condition de prendre celle-ci dans son sens profond, car il est trop évident que, si l'on se contente de la lire « exotériquement », et surtout dans des traductions en langue vulgaire, on ne pourra jamais y trouver rien de plus que des « mots substitués ». À cette occasion, nous ferons incidemment une petite remarque : nous avons toujours été étonné par l'expression « maître-mot », que certains emploient assez fréquemment à notre époque, et qui semble ne présenter aucun sens plausible ; n'aurait-elle pas son origine dans quelque traduction fautive, et n'est-ce pas plutôt « mot de Maître » qu'il faudrait dire en réalité ?